بیان الفوائد
فی
حلّ شرح العقائد

علمِ کلام میں علامہ تفتازانی کی شاہکار تالیف "شرح عقائدِ نسفی" کی ایسی اُردو شرح جس میں عبارت حل کرنے کے ساتھ تمام مُشکل بحثوں کو ممکن حد تک آسان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

تالیف

مولانا مجیب اللہ صاحب قاسمی

اُستاذ دارُالعلوم دیوبند

مکتبہ رحمانیہ

اِقرأ سنٹر غزنی سٹریٹ، اُردو بازار لاہور

فون: 042-7224228-7355743

MAKTABA-E-REHMANIA

بیانُ الفوائِد

فی

حلّ شرحُ العقائد

حِصّہ اوّل

عِلمِ کلام میں علامہ تفتازانی کی شاہکار تالیف "شرح عقائدِ نسفی" کی ایسی اُردو شرح جس میں عبارت حل کرنے کے ساتھ تمام مُشکل بحثوں کو مُمکن حد تک آسان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

تالیف

مولانا مجیب اللہ صاحب قاسمی

اُستاذ دارُالعلوم دِیوبند

مکتبہ رحمانِیہ

MAKTABA-E-REHMANIA

اِقرأ سنٹر، غزنی سٹریٹ، اُردو بازار لاہور

فون: 042-7224228-7355743

پیش لفظ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم ! علامہ سعدالدین تفتازانیؒ کی مایۂ ناز تالیف شرح عقائد نسفی کو اپنی خصوصیات اور درس نظامی میں شامل ہونے کے سبب بڑی اہمیت اور مقبولیت حاصل ہے علم کلام میں اتنی شہرت اور مقبولیت کسی اور کتاب کو کم ہی ملی ہے ۔

۱۴۰۲؁ھ میں جب مادر علمی دارالعلوم دیوبند میں ، اس کتاب کی تدریس کی سعادت سے راقم الحروف بہرہ ور کیا گیا تو اس وقت کتاب کی دشواری کا اندازہ ہوا اور دل میں کتاب کی تشریح وتسہیل کا داعیہ پیدا ہوا مگر اپنی علمی کم مائیگی اور تدریسی مصروفیت کے سبب کئی سال تک کام شروع نہ کرسکا اور جب شروع کیا تو خرابی صحت کے باعث تسلسل برقرار نہ رکھ سکا اور اس طرح کئی سال میں کتاب کی تشریح وتسہیل کا کام مکمل ہوا ۔ فالحمد للہ الذی بنعمتہ تتم الصالحات ۔

اس شرح میں حل عبارت پر زیادہ زور دیا گیا ہے اور اس بات کی امکانی کوشش کی گئی ہے کہ بات صرف حل عبارت تک محدود رکھی جائے اور دقیق علمی وفلسفیانہ مضامین کو آسان عبارت میں مرتب انداز میں سمیٹ دیا جائے تاکہ طلبہ کو فہم کتاب میں دشواری نہ ہو ۔ بہرحال کتاب جیسی بھی ہے آپ کے سامنے ہے، اپنی بساط کے مطابق کتاب کو مفید سے مفید تر بنانے کی کوشش کی ہے ، اس کوشش میں کس حد تک کامیابی ملی ہے اس کا فیصلہ قارئین ہی کرسکیں گے ۔

بڑی ناسپاسی ہوگی اگر میں اپنے ان کرم فرماؤں کا شکریہ ادا نہ کروں جن کے پیہم تقاضوں نے مجھے یہ اوراق سیاہ کرنے کی ہمت عطا کی ، خصوصاً برادر مکرم مولانا ریاست علی صاحب بجنوری اور مولانا عبدالرحیم صاحب بستوی اساتذہ دارالعلوم دیوبند کا میں تہہ دل سے ممنون ہوں جن کے مشوروں سے مجھے بہت کچھ روشنی ملی اور ان حضرات نے رائے تحریر فرماکر کتاب کی قدر افزائی فرمائی ۔

پڑھنے والوں سے درخواست ہے کہ راقم کو دعاء خیر سے محروم نہ فرمائیں ، دعا ہے کہ جو پروردگار اپنے فضل سے سیئآت کو حسنات میں تبدیل فرمادیتا ہے وہ مخلصین کی دعاؤں کی برکت سے احقر کی اس کاوش کو طلبہ کیلئے نفع بخش بنائے اور اپنی بارگاہ میں شرف قبول سے نوازے ۔ آمین

حبیب اللہ قاسمی غفرلہٗ
خادم تدریس دارالعلوم دیوبند

۲۹ محرم ۱۴۱۳؁ھ مطابق ۳۱ جولائی ۱۹۹۲؁ء
بروز جمعہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تقدیم

حضرت مولانا ستید زیا علی صاحب بجنوری استاذ حدیث دار العلوم دیوبند

الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ محمد وعلی الہ وصحبہ اجمعین!

امابعد: اسلام تمام انسانوں کے لئے اللہ کا نازل کردہ ایک فطری مذہب ہے اور اسی لئے وہ انسانی فطرت کے مطابق آسان اور سلیس زبان میں عقائد، احکام اور اخلاق کی تعلیمات پر مشتمل ہے، قرآن کریم میں اس کو دینِ فطرت کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔

فاقم وجھک للدین حنیفا فطرت اللہ التی فطر الناس علیھا لا تبدیل لخلق اللہ ذلک الدین القیم (سورۃ الروم آیت ۳۰)

تم یکسو ہو کر دینِ (صحیح) کی جانب اپنا رخ کرو، یہ اللہ کی پیدا کی ہوئی وہ فطرت ہے جس پر اس نے انسان کو پیدا کیا ہے، اللہ کی پیدا کردہ فطرت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، سیدھا دین یہی ہے

حدیث پاک میں بھی یہ مضمون زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان فرمایا گیا ہے، ارشاد ہے۔

ما من مولود الا یولد علی الفطرۃ فابواہ یھودانہ او ینصرانہ او یمجسانہ کما تنتج البھیمۃ جمعاء ھل تحسون فیھا من جدعاء ثم یقول ابو ھریرۃ فطرۃ اللہ التی فطر الناس

پیدا ہونیوالا ہر بچہ دینِ فطرت پر پیدا ہوتا ہے، پھر اس کے والدین اس کو یہودی، نصرانی یا مجوسی بنا دیتے ہیں جیسے چوپایہ تام الخلقت پیدا ہوتا ہے، اس کا کوئی عضو کٹا ہوا نہیں ہوتا، پھر راوی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ

علیہا الآیۃ (بخاری ص۱۸۱ ج۱) یہی آیت پڑھتے فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا

اسلام کی اسی فطری سادگی کے سبب علم کلام بھی ابتداء میں انتہائی سادہ اور مختصر تھا، یعنی صاف اور سلیس زبان میں عقائد صحیحہ کا بیان، لیکن اسلام کے ابتدائی عہد میں بیرونی سازشوں کے سبب کچھ سیاسی اختلافات کا آغاز ہوا پھر ان سیاسی جماعتوں نے اپنے اختلافات کو مذہبی لباس پہنانے کے لئے عقائد میں تاویل و تلبیس بلکہ تحریف کا عمل شروع کیا تو علماء اسلام کو ان کے مقابلہ میں توجہات مبذول کرانے کی ضرورت محسوس ہوئی، پھر جب دوسری صدی میں خلیفہ منصور (المتوفی ۱۵۸ھ) کے عہد میں دنیا کی مختلف زبانوں کے علمی ذخیروں کا عربی میں ترجمہ کرایا گیا تو اسلامی عقائد سے متعلق کچھ مزید بحثوں کا دروازہ کھل گیا۔

محدثین کرام نے بھی اس سلسلے میں اپنے ذوق اور انداز کے مطابق کام کیا۔ مگر ان کی خدمات کا حاصل فرق باطلہ کے نظریات کی تردید کے سلسلے میں رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو یکجا کر دینا ہے ان حضرات نے مسئلہ کی تنقیح کی ذمہ داری کو قبول نہیں کیا بلکہ بسا اوقات یہ بھی واضح نہیں کیا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک سے، غلط افکار و نظریات کی تردید کے سلسلہ میں ان کا طرز استدلال کیا ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ یہ ان حضرات کا میدان بھی نہیں تھا، ان کی جانب سے جتنا کام وجود میں آیا وہ اس میدان کے علماء کی رہنمائی کے سلسلے میں انتہائی کارآمد ثابت ہوا۔

چنانچہ متکلمین اسلام نے۔ جو اس میدان کے مردانِ کار تھے۔ اپنا فرض منصبی ادا کیا، انہوں نے صحیح اسلامی عقائد کو عقل اور نقل کے دلائل سے ثابت کیا، اندرونی اختلافات کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے اشکالات و اعتراضات کی جوابدہی کی، اور ان اندرونی فرقوں کی جانب سے پیش کئے جانیوالے غلط افکار و نظریات کی تردید کا تفصیلی کام کیا، اسی کے ساتھ دیگر اقوام کے اختلاط اور ان کے عقلی علوم کے عربی تراجم کے بعد جو مشکلات پیدا کی گئی تھیں ان سب کا علاج پیش کیا۔

اگرچہ علوم عقلیہ کی فنی اصطلاحات کے استعمال کے ساتھ، صحیح عقائد کی تشریح و ترجمانی نے متکلمین کیلئے ایک اور مشکل پیدا کر دی کہ غلط فہمی کی بنیاد پر امت کے قابلِ اعتماد فقہاء و محدثین، علم کلام کے خلاف صف آراء ہو گئے۔ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے علاوہ، تمام ہی فقہاء و محدثین کے مخالفانہ رویہ کی شہادتیں تاریخ میں محفوظ ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ مخالفت کی بادِ سموم کے علی الرغم عالی دماغ اور روشن ضمیر علماء امت نے زمانہ کی ضرورت کے مطابق اپنی خدمات کو تسلسل کے ساتھ جاری رکھا۔ بحث و تمحیص کی نئی اور نازک منزلوں میں کتنے ہی قدم جادۂ استقامت سے دانستہ یا نادانستہ منحرف بھی ہوئے لیکن رسوخ فی العلم کی دولت سے فیضیاب علماء کرام نے صراطِ مستقیم کے دائرہ میں رہتے ہوئے اسلامی عقائد و نظریات کو عقلی و نقلی دلائل سے تا بمقدور بشر ثابت کر دیا،

اللہ ان کی مساعی کو قبول فرمائے اور ان کی محنتوں کا بہتر صلہ عطا فرمائے۔ آمین

علماء امت کی انہی قابل قدر کاوشوں میں ایک قابل اعتماد متن العقائد النسفیۃ ہے جو عمر بن محمد نجم الدین النسفی (المتوفی ۵۳۷ھ) کی تالیف ہے، جن کا شمار فقہ حنفی کے اساطین میں ہوتا ہے۔ اور جن کے قلم نے فقہ، کلام، ادب، تفسیر، تاریخ اور دیگر علوم وفنون پر تقریباً سو کتابوں کو مدون کیا ہے، ان کے عہد تک علم کلام کا کارواں پُرپیچ مرحلوں سے گذر کر منزل آشنا ہو چکا تھا اور یہ فن اپنے اوج کمال تک پہنچ گیا تھا۔ امام غزالی (المتوفی ۵۰۵ھ) بھی اُن سے کچھ ہی پہلے گذرے ہیں، امام نسفیؒ نے اپنے پیشرو علماء کرام کی محنتوں سے استفادہ کرتے ہوئے عقائد صحیحہ سے متعلق ایک متن تیار کیا جسے امت کے درمیان قبول عام نصیب ہوا۔

پھر آٹھویں صدی کے مشہور کثیر التصانیف محقق عالم، مسعود بن عمر علامہ سعد الدین تفتازانی (المتوفی ۷۹۳ھ) نے اس متن کی شرح لکھی جس میں علامہ موصوف نے ماتریدیہ اور اشاعرہ کے علوم سے استفادہ کرتے ہوئے خالص فنی انداز میں علم کلام کے مسائل کو عقلی ونقلی دلائل سے مبرہن کیا، علامہ موصوف علوم کی گیرائی وگہرائی میں اپنی نظیر آپ ہیں، تاریخ میں موصوف ہی ایک ایسے خوش نصیب مصنف ہیں جن کی مختلف علوم وفنون کی دسیوں کتابیں نصاب تعلیم کا جز بنائی گئی ہیں اور آج تک علمی دنیا ان کے احسانات سے گرانبار ہے، لیکن یہ واقعہ ہے کہ جس طرح ان کی زبان میں لکنت تھی اسی طرح ان کا قلم بھی تعقید سے خالی نہیں ہے، "شرح عقائد" میں یہ وصف موجود ہے اور درس نظامی میں شامل ہو جانے کے سبب اس کی مشکلات کو حل کرنے کی ضرورت اور زیادہ بڑھ گئی ہے، اسی لئے عربی، فارسی اور اردو میں اس کی متعدد شروح وحواشی موجود ہیں، پھر یہ کہ مشکلات کی تشریح کا عمل بھی ہر عہد کے حالات کے تابع ہے۔ پچھلی صدی تک یہ حال تھا کہ معقولی انداز میں جو مضمون بیان ہو جاتا تھا سمجھا جاتا تھا کہ وہ آسان ہو گیا ہے، اور یہ بات تو ماضی قریب تک پائی جاتی تھی کہ علم کلام کی بحثوں کے دوران فلسفہ اور منطق کی مستعمل اصطلاحات کی علیحدہ سے تشریح کی ضرورت نہیں تھی، لیکن ظاہر ہے کہ اب یہ نوعیت نہیں ہے، اب فنی اصطلاحات کی آسان تشریح اور معقولات کو محسوسات کا لباس پہنائے بغیر رشتۂ مضمون کا ہاتھ آنا مشکل ہے۔

خدا کا فضل وکرم ہے کہ دار العلوم دیوبند کے کامیاب مدرس برادر عزیز جناب مولانا مجیب اللہ صاحب قاسمی زید مجدہم نے عہد حاضر کی ضرورت کے پیش نظر شرح عقائد نسفی کی اردو شرح بیان الفوائد کے نام سے مرتب کر دی ہے، موصوف محترم کو مبدأ فیاض سے بڑی خوبیاں عطا ہوئی ہیں، وہ فطری مدرس ہیں، زمانہ طالب علمی میں ان کے مذاکرہ (تکرار) میں ان کے ہم سبق طلباء کثیر تعداد میں بڑے ذوق وشوق سے شرکت کرتے تھے۔

ذہانت و فطانت ان کا خدا داد وصف ہے، مشکل اور پیچیدہ مضامین، ان کے یہاں آسان اور مرتب ہوجاتے ہیں، بیان کا ایسا سلیقہ ہے کہ مضامین خود بخود ذہن نشین ہونے لگتے ہیں، ایک مضمون کو مختلف انداز میں تعبیر کرنے، اور تفہیم کے لئے تازہ مثالوں کے ایجاد و اختراع میں انہیں خصوصی کمال حاصل ہے، تدریسی زندگی کے بیس سالہ تجربات نے ان اوصاف میں مزید جلا اور حسن پیدا کردیا ہے۔

دارالعلوم دیوبند میں شرح عقائد کا سبق تقریباً دس سال پہلے ان سے متعلق کیا گیا تھا، اس دوران طلبہ نے بھی ان سے فرمائش کی اور متعدد اساتذہ کرام نے مشورہ دیا کہ وہ اپنے طویل تدریسی تجربہ اور اپنے کامیاب انداز تفہیم کی مدد سے شرح عقائد کی آسان شرح تحریر کردیں، اور اب الحمدللہ موصوف کے اشہب قلم سے برآمد کیا ہوا یہ نافۂ مشک بیان الفوائد کے نام سے آپ کے ہاتھوں میں ہے جس کے بارے میں عطار کو کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

دعا ہے کہ پروردگار عالم ان کی کاوش کو اہل علم اور طلبہ کے درمیان قبول عام اور اپنی بارگاہ میں حسن قبول سے نوازے، اور علوم و فنون کی مزید خدمات کے لئے توفیق عطا فرمائے۔ والحمد للہ الذی بنعمتہ تتم الصالحات۔

ریاست علی غفرلہٗ
خادم تدریس دارالعلوم دیوبند

١٦ محرم الحرام ١٤١٣ھ

رائے گرامی

حضرت مولانا عبد الرحیم صاحب بستوی مدرس دار العلوم دیوبند

حامداً ومصلیاً

صدیق مکرم حضرت مولانا مجیب اللہ صاحب قاسمی گونڈوی دار العلوم دیوبند کے مقبول اور کامیاب اساتذہ میں ہیں، ذکی، ذہین اور جید الاستعداد عالم ہیں۔ اپنے دور طالب علمی میں بھی طلبہ کی نظر میں انتہائی مقبول تھے، باذوق طلبہ انکے حلقہ تکرار میں بیٹھ کر استفادہ کرتے تھے، دورۂ حدیث میں اول پوزیشن سے کامیاب بھی ہوئے تھے، دار العلوم دیوبند علم وفن اور فکر ونظر کا کوہ ہمالہ ہے یہاں کسی طالبعلم کا اول پوزیشن سے کامیابی حاصل کرنا اگر ایک طرف اعزاز ہے اور یقیناً اعزاز ہے تو دوسری طرف اسکی علمی صلاحیت اور استعداد پر مہر تصدیق بھی ہے، حضرت مولانا مجیب اللہ صاحب مدظلہ انہی خوش بخت فضلاء میں ہیں، صرف ونحو ہو یا ادب بلاغت، فقہ وکلام ہو یا منطق وفلسفہ سب پر اچھی نظر رکھتے ہیں، موصوف کی درسی تقریریں مغز ہی مغز ہوتا ہے، کلام حشو وزوائد سے پاک ہوتا ہے مشکل سے مشکل ترین کتاب اور پیچیدہ سے پیچیدہ عبارت کو اس طرح حل کر دیتے ہیں کہ طالبعلم مطمئن ہو جاتا ہے، شرح عقائد نسفی کا درس پچھلے گیارہ سال سے مولانا موصوف سے متعلق ہے، علامہ سعد الدین تفتازانی کی یہ تصنیف علم کلام میں معرکۃ الآرا اور مستند تصور کیجاتی ہے، کلام بذات خود ایک نازک اور گنجلک فن ہے پھر یہ کہ علامہ تفتازانی جیسے بحر العلوم کے نکتہ آفریں قلم نے اس کتاب کو اور بھی ادق بنا دیا ہے، اسلئے اسکی تدریس کوئی آسان نہیں ہے مگر مولانا مجیب اللہ صاحب قاسمی مدظلہ کی تالیف "بیان الفوائد" نے جو انکی عرق ریزی اور دماغی کاوش کا مظہر ہے شرح عقائد کے جملہ مباحث کو سمجھنا آسان اور سہل کر دیا ہے، سب سے پہلے عبارت کا ترجمہ ہے، ترجمہ کی زبان نہایت ہی عام فہم اور شستہ ہے، زیر بحث مسئلہ کی عمومی تشریح کے ساتھ عبارت کے اہم اجزاء کی علمی تشریح نے کتاب کی افادیت میں اضافہ کر دیا ہے میرے علم وآگہی میں شرح عقائد کی کوئی ایسی اردو شرح نہیں ہے جو اسکے تمام ضروری گوشوں اور مباحث پر تسلی بخش روشنی ڈالتی ہو اور عبارت کی لفظی ومعنوی تعقید کو کھولتی ہو اس لئے اردو میں ایک ایسی شرح کی ضرورت ہنوز باقی تھی جو مذکورہ خصوصیات اور خوبیوں کی حامل ہو، "بیان الفوائد فی حل شرح العقائد" اس ضرورت کو بدرجہ اتم پورا کر رہی ہے۔ اور بلا شبہ یہ ایسی جامع اور تمام تر خوبیوں کی حامل شرح ہے جو دیگر تمام شروح سے مستغنی کر دیگی، امید ہے کہ مدارس عربیہ کے اساتذہ اور طلبہ اس علمی اور تحقیقی گلدستہ کو قدر ومنزلت کی نظر سے دیکھیں گے، اللہ تعالیٰ "بیان الفوائد" کو قبولیت عطا کرے اور مؤلف کو جزائے خیر دے کہ ان کے علم وقلم نے شرح عقائد کو قوت پرواز بخشی ہے، آمین

عبد الرحیم بستوی
استاذ دار العلوم دیوبند

۱۸/ محرم الحرام ۱۴۱۳ھ

فهرس شرح العقائد للجزء الاول

فہرست مضامین بیان الفوائد حصّہ اوّل

بیان الفوائد

فی

حلّ شرح العقائد

تألیف

مولانا مجیب اللہ صاحب قاسمی

اُستاذ دارالعلوم دیوبند

خطبۃ الکتاب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ المتوحد بجلال ذاتہ وکمال صفاتہ المتقدس فی نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماتہ، والصلوٰۃ علیٰ نبیہ محمد المؤید بساطع حججہ وواضح بیناتہ وعلیٰ آلہ واصحابہ ھداۃ طریق الحق وحماتہ

ترجمہ تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو اپنی عظیم ذات اور اپنی کامل صفات میں یکتا ہے جو اپنی صفات رفعت وعظمت میں نقص کی آمیزشوں اور اس کی علامات سے پاک ہے۔ اور رحمت کاملہ نازل ہو اس کے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر، جن کو طاقت بخشی گئی ہے۔ ان کی روشن حجتوں اور ان کے واضح دلائل کے ذریعہ۔ اور ان کی آل اور ان کے اصحاب پر، جو راہ حق کے رہبر اور اس کے محافظ ہیں۔

تشریح قولہ: بجلال ذاتہ۔ جلال کے معنی عظمت ہیں اور اس ہیئت کو بھی جلال کہتے ہیں جو دوسرے کے لئے خوف اور دہشت کا موجب ہو۔ پھر جلال کی اضافت ذات کی طرف اور کمال کی اضافت صفات کی طرف اضافت الصفت الی الموصوف کی قبیل سے ہے۔ اور تقدیر عبارت ہے الحمد للہ المتوحد بذاتہ الجلیلۃ وصفاتہ الکاملۃ۔ اور صفات سے صفات ثبوتیہ مراد ہیں جو باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں اور جن کی ذات باری سے نفی موجب نقص ہے۔ مثلاً علم، حیوٰۃ، قدرت، ارادہ، سمع، بصر وغیرہ۔

قولہ: الجبروت۔ یہ لفظ جیم اور باء دونوں حرفوں کے فتح کے ساتھ بروزن ملکوت ہے۔ اسکے معنی رفعت اور عظمت کے ہیں۔ اور صفات جبروت سے صفات سلبیہ مثلاً اللہ تعالیٰ کا عرض نہ ہونا۔ جوہر نہ ہونا، جسم نہ ہونا، زمانی اور مکانی نہ ہونا وغیر ذٰلک مراد ہیں۔

قولہ: بساطع حججہ الخ ساطع کی اضافت حجج کی جانب اور واضح کی اضافت بینات کی جانب اضافت الصفۃ الی الموصوف کی قبیل سے ہے۔ بالحجج الساطعۃ والبینات الواضحۃ کے معنیٰ میں ہے۔

قولہ: ھُداۃ: لفظ ھُداۃ ہادی بمعنیٰ رہبر کی جمع ہے۔ جس طرح حُماۃ حامی بمعنیٰ محافظ کی جمع ہے

وبعد! فان مبنی علم الشرائع والاحکام واساس قواعد عقائد الاسلام ھو علم التوحید والصفات الموسوم بالکلام المنجی عن غیاھب الشکوک وظلمات الاوھام، وان المختصر المسمّٰی بالعقائد للامام الھمام قدوۃ علماء الاسلام نجم الملۃ والدین عمر النسفی

اعلی اللہ درجتہ فی دار السلام، یشمل من ھذا الفن علی غرر الفرائد ودرر الفوائد فی ضمن فصول ھی للدین قواعد واصول۔ واثناء نصوص ھی للیقین جواھر وفصوص مع غایۃ من التنقیح والتھذیب ونھایۃ من حسن التنظیم والترتیب۔ فحاولت ان اشرحہ شرحًا یفصّل مجملاتہ ویبین معضلاتہ وینشر مطویاتہ، ویظھر مکنوناتہ مع توجیہ للکلام فی تنقیح وتنبیہ علی المرام فی توضیح، وتحقیق للمسائل غبّ تقریر، وتدقیق للدلائل إثر تحریر، وتفسیر للمقاصد بعد تمھید، وتکثیر للفوائد مع تجرید طاویًا کشح المقال عن الاطالۃ والاملال، ومتجافیا عن طرفی الاقتصاد الاطناب والاخلال واللہ الھادی الی سبیل الرشاد، والمسئول لنیل العصمۃ والسداد، وھو حسبی ونعم الوکیل۔

ترجمہ اور حمد وصلوٰۃ کے بعد! عرض ہے کہ علم الشرائع والاحکام کی بنیاد اور عقائد اسلام کے قواعد کی جڑ علم التوحید والصفات ہے جو کلام کے ساتھ موسوم ہے۔ وہ (علم کلام) جو شکوک کی تاریکیوں اور وہم کی ظلمتوں سے نجات دلانے والا ہے۔ اور یہ (عرض ہے) کہ باہمت امام، علماء اسلام کے پیشوا، نجم الملت والدین عمر نسفی کا (اللہ تعالیٰ دار السلام میں ان کا درجہ بلند فرمائے) عقائد نامی یہ مختصر رسالہ اس فن کی روشن باتوں اور قیمتی باتوں پر مشتمل ہے۔ ایسی فصلوں کے ضمن میں جو دین کے لئے قاعدہ اور اصل ہیں۔ اور ایسی نصوص کے ضمن میں جو یقین کے لئے جوہر اور نگینہ ہیں۔ انتہائی کاٹ چھانٹ، اور انتہائی بہتر نظم وترتیب کے ساتھ تو میں نے ارادہ کیا کہ اس کی ایسی شرح کردوں جو اس کی مبہم اور مجمل باتوں کو کھول دے، اور اس کی مشکل باتو کو واضح کردے۔ اور اس کی لپٹی ہوئی باتوں کو پھیلا دے اور اس کی پوشیدہ باتوں کو ظاہر کردے، کلام کو مقصود کی جانب متوجہ کرنے کے ساتھ اس کو منقح کرنے کے دوران، اور مقصد پر متنبہ کرنے کے ساتھ کلام کو واضح کرنیکے دوران اور مسائل کو ثابت کرنے کے ساتھ انھیں بیان کرنے کے بعد، اور دلائل کی باریکیاں بیان کرنے کے ساتھ انھیں زوائد سے پاک کرنے کے بعد، اور مقصود مسائل کی تفسیر کے ساتھ ایک تمہید کے بعد، اور زیادہ سے زیادہ مفید باتیں بیان کرنے کے ساتھ تجرید یعنی حشو و زوائد سے عبارت کو خالی کرنے کے ساتھ، گفتگو کا پہلو موڑتے ہوئے کلام کو طول دینے، اور (طول دیکر) اکتاہٹ میں مبتلا کرنے سے، اور کنارہ کشی اختیار کرتے ہوئے درمیانہ روی کی دونوں جانب اطناب اور بیجا اختصار سے۔ اور اللہ ہی صحیح بات کی طرف رہنمائی کرنے والا ہے۔ اور اسی سے غلطی سے حفاظت اور بات کی درستگی پانے کی درخواست کیجاتی ہے۔ اور وہ مجھ کو کافی ہے اور وہ بہترین کارساز ہے۔

تشریح شرائع شریعت کی جمع ہے۔ جس کے معنیٰ طریق اور راستہ کے ہیں اور اہلِ اسلام کے عرف میں شریعت سے دینِ اسلام مراد ہوتا ہے۔ اور کبھی دین کے ہر مسئلہ کو بھی شریعت کہتے ہیں شارح کے قول علم الشرائع میں شریعت کا یہی تیسرا معنیٰ مراد ہے۔

۱ احکام حکم کی جمع ہے۔ علماء شرع کے عرف میں حکم سے مراد اللہ تعالےٰ کا وہ کلام ہے جو بندوں سے کسی فعل کا مطالبہ کرنے یا کسی فعل سے انھیں منع کرنے یا کسی فعل کا اختیار دینے سے متعلق ہو۔ اول کی مثال اقیموا الصلوٰۃ، ثانی کی مثال لا تقربوا الزنا۔ اور ثالث کی مثال اذا حللتم فاصطادوا ہے اور بعض لوگوں کے نزدیک علم الشرائع سے اصول فقہ اور علم الاحکام سے فروع فقہ مراد ہیں۔ اور بعض کا قول ہے کہ علم الشرائع سے وہ تمام علوم مراد ہیں جو شرع کی طرف منسوب ہیں۔ مثلاً تفسیر، حدیث وغیرہ۔ اور علم الاحکام سے اصول فقہ اور فروع فقہ مراد ہیں۔ بہرحال علم کلام ان علوم کے لئے بنیاد کی حیثیت اس لئے رکھتا ہے کہ علم کلام کی بدولت اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کی معرفت دلائل کے ساتھ حاصل ہوتی ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ جب تک اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کی معرفت حاصل نہیں ہوگی، اس وقت تک انبیاء کی معرفت حاصل ہوگی نہ قرآن وحدیث کی، اور نہ اصولِ فقہ و فروع فقہ کی معرفت حاصل ہوگی۔

۲ قواعد قاعدہ کی جمع ہے۔ علماء کی اصطلاح میں قاعدہ سے وہ قضیہ کلیہ مراد ہے جس سے اس کے موضوع کے افراد کے احوال معلوم ہوتے ہیں۔ اور موضوع کے افراد کا حال معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ موضوع کے جس فرد کا حال معلوم کرنا ہے اس کو موضوع اور قضیہ کلیہ کے موضوع کو محمول بنائیں موضوع اور محمول مل کر پہلا مقدمہ ہوگا جسے صغریٰ کہتے ہیں۔ اور قضیہ کلیہ کو دوسرا مقدمہ کبریٰ بنادیں، مثلاً کلّ نقصٍ مَنفیٌّ عن الواجب، ایک قضیہ کلیہ ہے۔ جس کے موضوع "کلّ نقصٍ" کے افراد میں سے جسمیّت بھی ہے۔ آپ جسمیّت کو موضوع اور قضیہ کلیہ کے موضوع یعنی نقص کو محمول بناتے ہوئے کہیں۔ "الجسمیّۃ نقص" یہ صغریٰ ہوا۔ اور قضیہ کلیہ کو کبریٰ بنادیں۔ تو شکل یہ ہوگی۔ الجسمیّۃ نقص، وکل نقصٍ مَنفیٌّ عن الواجب، نتیجہ نکلے گا۔ فالجسمیۃ منفیۃ عن الواجب۔

۳ عقائد عقیدہ کی جمع ہے۔ عقیدہ وہ قضیہ ہے جس کی تصدیق کی جائے، دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ جس بات کی سچائی کا یقین کر کے اس کو سچ مان لیا جائے وہ عقیدہ ہے۔ علم کلام کو اسلامی عقائد کے قواعد کی اساس اس لئے کہا گیا کہ علم کلام ان قواعد کو جامع ہے اور ان پر دلائل قائم کرتا ہے۔

غیاہب غیہب کی جمع ہے جس کے معنیٰ ظلمت اور سیاہی کے ہیں۔ "فرس غیہب"

بہت زیادہ سیاہ گھوڑے کو کہتے ہیں۔ غیاہب کی اضافت شکوک کی جانب اضافۃ المشبہ بہ الی المشبہ کی قبیل سے ہے۔

ھُمام بمعنی عظیم الہمت ہے۔

نجم الملّت والدّین دین اور ملّت دونوں سے شریعت مراد ہے۔ کیونکہ دین کے معنی طاعت ہیں، شریعت کو اس حیثیت سے کہ اس کی اطاعت کی جاتی ہے دین کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ اس کو املاء کرایا جاتا ہے لکھا اور لکھایا جاتا ہے ملّت کہتے ہیں۔

نجم الملّت والدّین، ماتن کا لقب ہے عمر نام ہے ابوحفص کنیت ہے، اور ترکستان کے نسف نامی شہر میں پیدا ہونے کی وجہ سے نسفی نسبت ہے۔

غُرَر۔ بضم الغین وفتح الرّاء۔ غُرّۃ۔ بضم العین وتشدید الرّاء کی جمع ہے۔ جس کے معنی گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کے ہیں۔ جو گھوڑے کے عمدہ اور بابرکت ہونے کی علامت شمار کی جاتی ہے اس کے بعد عمدگی کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔

فرائد۔ فریدۃ کی جمع ہے۔ جس سے مراد وہ موتی ہے جو سیپ میں سے تنہا نکلے، تنہا ہونے کی وجہ سے وہ بڑی بھی ہوتی ہے اور زیادہ آبدار بھی۔ اس بناء پر وہ بیش قیمت ہوتی ہے۔ غُرَر الفرائد میں غرر بمعنی مفید باتوں کو عمدہ اور بیش قیمت ہونے میں فرائد بمعنی یکتا موتیوں سے تشبیہ دی گئی ہے۔ لہٰذا غُرَر مشبہ اور الفرائد مشبّہ بہ ہے اور اضافت اضافۃ المشبہ الی المشبہ بہ کی قبیل سے ہے۔

دُرَرُ الفوائد دُرَر بضم الدال وفتح الراء دُرّۃ کی جمع ہے جس کے معنی موتی ہیں۔ الفوائد فائدہ کی جمع ہے جس کے معنی عمدہ اور نفع بخش کے ہیں۔ فوائد بمعنی عمدہ اور نفع بخش باتوں کو نفع بخش و بیش قیمت ہونے میں دُرَر بمعنی موتی سے تشبیہ دی گئی ہے۔ لہٰذا فوائد مشبہ اور دُرَر مشبہ بہ ہے اور اضافت اضافۃ المشبہ بہ الی المشبہ کی قبیل سے ہے۔

اَثناء نصوص۔ اَثناء جمع ہے ثِنْی بروزن عصا کی۔ اس کے معنی درمیان اور ضمن کے ہیں۔ نصوص جمع ہے نص کی، جس سے مراد کلام شارع ہے۔ یا مطلق وہ کلام ہے جو معنی مراد پر صاف طور پر دلالت کرے۔

تنقیح۔ ہڈی سے گودا نکالنا۔ درخت کی بے فائدہ شاخوں کو کاٹنا۔ **تہذیب** سنوارنا، اصلاح کرنا، نامناسب چیزوں سے خالی کرنا۔

مُعضِلات۔ بکسر الضاد۔ مُعضلۃ کی جمع ہے جس کا معنی مشکل اور لاینحل مسئلہ ہے۔ بولا جاتا

ہے۔ اعضل المرض الطبیب۔ بیماری نے طبیب کو عاجز کر دیا یعنی بیماری لاعلاج ثابت ہوئی۔
ثمّ التفریع۔ یعنی مصنف اور دیگر علماء کی بات بیان کرنے کے بعد، کیونکہ شارح کا طرز اس کتاب میں یہی ہے کہ پہلے مصنف اور دیگر علماء کی بات بیان کرتے ہیں، اس کے بعد ان کے نزدیک جو بات حق ہوتی ہے اس کو ثابت کرتے ہیں۔ تحقیق مسائل کو دلائل سے ثابت کرنا۔ تدقیق دلائل کے مقدمات کو ثابت کرنا۔ اور ان مقدمات پر وارد ہونے والے اعتراضات کو دفع کرنا۔ تمہید ایسی باتیں ذکر کرنا جن پر مقصود کا سمجھنا موقوف ہو۔
کشح المقال۔ مجازاً اعراض مراد ہے۔ اخلال۔ ایسا اختصار جو فہم مراد میں مخل ہو۔

اِعلم ان الاحکام الشرعیۃ منھا ما یتعلق بکیفیۃ العمل وتسمّٰی فرعیۃ وعملیۃ ومنھا ما یتعلق بالاعتقاد، وتسمّٰی اصلیۃ واعتقادیۃ، والعلم المتعلق بالاولٰی یسمّٰی علم الشرائع والاحکام، لما انھا لا تستفاد الا من جھۃ الشرع، ولا یسبق الفھم عند اطلاق الاحکام الا الیھا، وبالثانیۃ علم التوحید والصفات، لما ان ذٰلک اشھر مباحثہ واشرف مقاصدہ۔

ترجمہ جاننا چاہیے کہ احکامِ شرعیہ بعض تو وہ ہیں جو عمل کی کیفیت سے تعلق رکھتے ہیں اور انھیں فرعیہ اور عملیہ کہا جاتا ہے۔ اور بعض وہ ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں اور انھیں اصلیہ اور اعتقادیہ کہا جاتا ہے۔ اور پہلی قسم کے احکام سے تعلق رکھنے والے علم کو علم الشرائع والاحکام کہا جاتا ہے کیونکہ وہ صرف شریعت کے ذریعہ معلوم ہوتے ہیں اور لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن ان ہی (احکام عملیہ) کی طرف سبقت کرتا ہے۔ اور دوسری قسم کے احکام سے (تعلق رکھنے والے علم کو) علم التوحید والصفات کہا جاتا ہے کیونکہ یہ (توحید وصفات کا مسئلہ) اس فن کا سب سے زیادہ مشہور مسئلہ اور اس فن کے مقصود مسائل میں سب سے زیادہ شرف کا حامل مسئلہ ہے۔

تشریح شارح رحمۃ اللہ علیہ نے عبارت مذکورہ بالا میں احکام شرعیہ اور ان سے متعلق علم کی تقسیم فرمائی ہے۔ توضیح اس تقسیم کی یہ ہے کہ احکام شرعیہ یعنی جو احکام ہم کو شریعت سے معلوم ہوئے ہیں وہ دو طرح کے ہیں بعض تو وہ ہیں جو عمل سے تعلق رکھتے ہیں۔ بایں معنی کہ ان سے مقصود بندوں سے کسی عمل کا مطالبہ کرنا ہے۔ جیسے شریعت کا یہ حکم کہ نماز روزہ فرض ہے۔ کہ اس حکم کے ذریعہ بندوں سے عمل یعنی نماز روزہ کی ادائیگی مطلوب ہے۔ ایسے احکام کو عمل سے تعلق رکھنے کی وجہ سے احکام عملیہ اور اصول اعتقاد کے علم پر متفرع ہونے کی وجہ سے احکام فرعیہ کہتے ہیں اور جو فن ان احکام کے بیان سے متعلق ہے اس

کو علم الشرائع والاحکام کہتے ہیں. علم الشرائع کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے علم کا ذریعہ صرف شریعت ہے. عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں، اور علم الاحکام کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن ان ہی باتوں کی طرف منتقل ہوتا ہے. جو عمل سے تعلق رکھتی ہیں۔

دوسرے بعض احکام وہ ہیں. جو صرف ماننے اور اعتقاد کرنے سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً شریعت کا یہ حکم کہ اللہ حی ہے سمیع ہے بصیر ہے علیم ہے وغیرہ، کہ مطلوب اس سے عمل نہیں بلکہ ان صفات کے ساتھ اللہ کے متصف ہونے کو مان لینا اور اعتقاد کر لینا ہے۔ ایسے احکام کو اعتقاد سے تعلق رکھنے کی بناء پر احکام اعتقادیہ کہتے ہیں. اور ان پر احکام عملیہ کے متفرع ہونے کی بناء پر احکام اصلیہ کہتے ہیں اور جس فن سے ان احکام کا علم ہوتا ہے اس کو علم التوحید والصفات کہتے ہیں. کیونکہ اس فن میں اگرچہ دیگر مسائل مثلاً نبوت، معاد اور امامت وغیرہ بھی زیر بحث آتے ہیں. مگر ان تمام مباحث میں توحید و صفاتِ باری کا مسئلہ براہ راست ذاتِ باری سے تعلق رکھنے کی بناء پر زیادہ شہرت و بزرگی کا حامل ہے. اس لئے تسمیۃ الکل باسم اشہر اجزائہ واشرف اجزائہ کے طور پر اس نام کے ساتھ موسوم کیا گیا۔

وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالىٰ عليهم اجمعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكّنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا، وتقرير مقاصدهما فروعاً واصولاً الى ان حدثت الفتن بين المسلمين والبغي على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوىٰ والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمّات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات، وسمّوا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه، ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه، ومعرفة العقائد عن ادلتها التفصيلية بالكلام.

ترجمہ اور متقدمین یعنی صحابہ اور تابعین (بالترتیب) نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت اور آپ کے زمانہ سے قریب ہونے کے سبب اور نئے مسائل اور اختلافات کم پیش آنے اور قابل

اعتماد حضرات سے رجوع اور دریافت کرنے پر قادر ہونے کی وجہ سے ان دونوں علموں (علم الشرائع والاحکام اور علم التوحید والصفات) کو مدوّن کرنے اور باب وار، فصل وار مرتب کرنے، اور ان کے مسائل کو جزئیات اور کلیات کی شکل میں بیان کرنے سے مستغنی اور بے نیاز تھے، یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان اعتقادی فتنے اور ائمۂ دین پر ظلم رونما ہوا۔ اور رایوں کا اختلاف اور بدعات وخواہشات نفس کی طرف لوگوں کا میلان ظاہر ہوا۔ اور نئے نئے مسائل اور ان کے بارے میں علماء کے فتاویٰ اور اہم مسائل میں علماء کی طرف لوگوں کا رجوع بڑھ گیا تو علماء کرام نظر واستدلال، اجتہاد واستنباط اور قواعد واصول تیار کرنے اور ابواب وفصول ترتیب دینے اور دلائل کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مسائل بیان کرنے اور اعتراضات کو ان کے جوابات سمیت ذکر کرنے اور اصطلاحی الفاظ کو (خاص خاص معنیٰ کے مقابل میں) متعین کرنے اور مذاہب واختلافات بیان کرنے میں لگ گئے۔ اور انھوں نے اس علم کا جو تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام علمیہ کی معرفت عطا کرے، فقہ نام رکھا اور جو ادلہ کے ان احوال کی اجمالی معرفت عطا کرے، جو مفید احکام ہیں۔ اس کا اصول فقہ نام رکھا۔ اور جو تفصیلی دلائل سے عقائد کی معرفت عطا کرے اس کا نام کلام رکھا۔

تشریح ۵ شارح علیہ الرحمہ علم کلام اور فقہ کی حاجت اور ان دونوں فنون کی تدوین کا پس منظر بیان کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ متقدمین میں حضرات صحابۂ کرام کے عقائد نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت سے اور تابعین کے عقائد ذات نبوت سے قریب العہد ہونے کی وجہ سے شکوک وشبہات سے پاک تھے، اسی طرح اس زمانے میں نئے مسائل کہ جن کا حکم شریعت میں منصوص نہ ہو۔ اور اختلافات بھی کم پیش آتے تھے۔ اور اگر کوئی نیا مسئلہ پیش بھی آیا یا کسی مسئلہ میں کوئی اختلاف ہوا تو ایسے اجلّہ صحابہ سے دریافت کرکے اپنے شکوک وشبہات اور اختلاف کا ازالہ کرسکتے تھے۔ جن کے علم کی گہرائی وگیرائی اور خلوص وبے نفسی پر لوگوں کو پورا اطمینان اور بھروسہ تھا۔ ان وجوہات کی بنا پر انھیں مذکورہ دونوں فنوں کی تدوین کی حاجت نہ تھی لیکن بعد میں جب مسلمانوں کے مابین اعتقادی فتنے رونما ہوئے۔ اور معتزلہ وخوارج وغیرہ فرق باطلہ پیدا ہوئے۔ اور علماء حق پر ظلم وزیادتی ہونے لگی اور بدعات وخواہشات نفس کی طرف لوگوں کا میلان ظاہر ہوا۔ اسی طرح عمل سے تعلق رکھنے والے نئے نئے مسائل کثرت سے پیش آنے لگے۔ اور ان کے بارے میں علماء کے جوابات اور فتاویٰ مختلف ہوتے۔ اور اہم مسائل میں لوگوں کا علماء کی طرف رجوع بڑھنے لگا۔ تو جن حضرات کو اللہ تعالیٰ نے نظر واستدلال کی صلاحیت مرحمت فرمائی تھی انھوں نے اجتہاد واستنباط کرکے دونوں فنوں کے مسائل کو مدلل کیا۔ اور ان پر وارد کئے جانے والے شبہات واعتراضات کو ذکر کرکے ان کے جوابات دئے۔ اور جس علم سے تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام علمیہ کی معرفت حاصل

ہوتی ہے اس کا فقہ نام رکھا۔ اور جس علم سے تفصیلی دلائل کے ساتھ اسلامی عقائد کی معرفت حاصل ہوتی ہے اس کو کلام کے ساتھ موسوم کیا۔ اس سے علم کلام کی یہ تعریف معلوم ہوئی کہ علم کلام اسلامی عقائد کو تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننے کا نام ہے جس طرح فقہ احکام عملیہ کو تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننے کا نام ہے۔

قولہ: من الصحابة والتابعين۔ یہ الاوائل کا بیان ہے۔ اور الاوائل کانت کا اسم ہے۔

قولہ: لصفاء عقائدھم۔ جار اپنے مجرور سے ملکر آگے شارح کے قول مُستَغنِين سے متعلق ہے۔ جو کانت کی خبر ہے۔ قولہ: تدوین العلمین۔ علمین سے علم الاعتقادیات اور علم الشرائع والاحکام مراد ہیں۔

قولہ: حدثت الفتن۔ مراد اعتقادی فتنے ہیں جو معتزلہ، روافض اور جبریہ وغیرہ کی طرف سے ظاہر ہوئے۔

قولہ: البغی علیٰ ائمة الدین۔ مراد وہ مظالم ہیں جو بعض خلفاء کی طرف سے امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے رفقاء پر اس بناء پر کیے گئے کہ وہ قرآن کے مخلوق ہونے کے قائل نہیں تھے۔ جو اس وقت حکومت میں معتزلہ کے غالب ہونے کی وجہ سے سرکاری مذہب بن گیا تھا۔

بِدَع یہ بدعت کی جمع ہے بدعت سے مراد ہر وہ امر ہے جس کا وجود عہد رسالت میں دین کی حیثیت سے نہ ہو۔ اور بعد میں بغیر کسی حجت شرعی کے اسکو دین میں داخل کر لیا گیا ہو۔

لان عنوان مباحثہ کان قولهم الكلام فی کذا وکذا، ولان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالاحتی ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن، ولانه يورث قدرة على الكلام فی تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة، ولانه اول ما يجب من العلوم التی انما تُعلَم وتتعلم بالكلام فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم خص به، ولم يطلق على غيره تميیزا، ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين، وغيره قد يتحقق بمطالعة الكتب والتامل، ولانه اكثر العلوم نزاعا وخلافا، فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم، ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام، ولابتنائه على الادلة القطعية المويد اكثرها بالادلة السمعية كان اشد العلوم تاثيرا فی القلب وتغلغلا فيه، فسُمِّی بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء

ترجمہ (اس علم کا نام کلام رکھا) اس لئے کہ اس علم کے مسائل کا عنوان ان کا قول "الکلام فی کذا وکذا" ہوا کرتا تھا۔ اور اس لئے کہ کلام کا مسئلہ اس علم کے مسائل میں سب سے

زیادہ مشہور تھا اور سب سے زیادہ نزاع اور جدال کا باعث تھا۔ یہاں تک کہ بعض ظالموں نے بہت سے اہل حق کو قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کرا دیا۔ اور اس لئے کہ یہ علم مسائل شرعیہ کو ثابت کرنے اور مخالفین کو ساکت ولاجواب کرنے کے سلسلہ میں کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے جس طرح منطق فلاسفہ کے لئے اور اس لئے کہ کلام کے ذریعہ سیکھے اور سکھائے جانے والے علوم میں یہ علم اول تواجبا ہے۔ اس وجہ سے اس پر اس نام کا اطلاق کیا گیا۔ پھر دوسرے علوم سے ممتاز رکھنے کے لئے یہ نام اسی علم کے ساتھ خاص کردیا گیا۔ اور دیگر علوم پر اس نام کا اطلاق نہیں کیا گیا۔ اور اس لئے کہ یہ علم صرف بحث ومباحثہ اور جانبین سے کلام کو ادلنے بدلنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور اس کے علاوہ علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور وفکر سے بھی حاصل ہوجاتے ہیں۔ اور اس لئے کہ یہ علم دیگر علوم کے مقابلہ میں زیادہ نزاع اور اختلاف والا ہے۔ اس بناء پر یہ علم مخالفین کے ساتھ کلام کرنے اور ان کی تردید کا زیادہ محتاج ہے۔ اور اس لئے کہ یہ علم اپنے دلائل کے قوی ہونے کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا کہ بس یہی کلام ہے اس کے علاوہ علوم کلام ہی نہیں۔ جیسا کہ دو کلاموں میں سے قوی تر کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہی کلام ہے۔ اور اس لئے کہ یہ علم ایسے قطعی دلائل پر مبنی ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے ہوتی ہے دیگر علوم کے مقابلہ میں دل میں تیزی سے اثر کرنے والا اور اس میں سرایت کرنے والا ہے۔ لہٰذا اس کو اس کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا جو کَلْمٌ سے مشتق ہے۔ اور کَلْمٌ کے معنی زخمی کرنا ہے، اور یہی متقدمین کا علم کلام ہے۔

تشریح مذکورہ بالا عبارت میں شارح نے علم کلام کی آٹھ وجوہ تسمیہ ذکر فرمائی ہیں۔ ان میں سے بعض میں کلام سے کلام باری تعالیٰ مراد لیا ہے۔ بعض میں عرفی معنیٰ یعنی بات چیت، بحث ومباحثہ اور بعض میں اس کے مشتق منہ کَلْمٌ کا معنیٰ ملحوظ ہے۔ اب میں ان آٹھوں وجوہ تسمیہ کو نمبروار تحریر کرتا ہوں۔

(۱) متقدمین کی کتابوں میں اس فن کے مباحث کا عنوان " باب کذا " یا " فصل فی کذا " کے بجائے لفظِ کلام ہوا کرتا تھا، مثلاً مسئلہ اثبات نبوت کا عنوان " الکلام فی اثبات النبوۃ " اسی طرح قرآن کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کے مسئلہ کا عنوان " الکلام فی مسئلۃ خلق القرآن " ہوا کرتا تھا۔ اس لئے تسمیۃ العلم بلفظ عنوان مباحثہ۔ کے طور پر اس کا نام کلام رکھا گیا۔

(۲) وَلانّ مسئلۃ الکلام الخ اس فن کے مسائل میں کلام الٰہی کے مخلوق اور غیر مخلوق ہونے کا مسئلہ ایک زمانہ میں دیگر مسائل کے مقابلہ میں زیادہ شہرت کا حامل رہا، اس بناء پر تسمیۃ الشی باسم اشھرا جزائہ کے طور پر اس علم کا نام کلام رکھا۔

(۳) ولانہ یورث الخ جس طرح مسائل فلسفیہ کے اثبات میں نظر وفکر میں خطا سے بچانے والے علم سے قدرت علی النطق حاصل ہونے کے سبب حکماء نے اس کا نام منطق رکھا، اسی طرح احکام شرعیہ کے اثبات اور مخالفین کو ساکت اور لاجواب کرنے کے سلسلے میں اس علم کی بدولت کلام اور بحث ومباحثہ کی قدرت حاصل ہونے کے سبب متکلمین نے اس کا نام کلام رکھا۔

(۴) یہ علم ان علوم میں سے ہے جن کے سیکھنے اور سکھانے کا سبب اور ذریعہ کلام ہے، بنابریں سارے علوم اس بات کے مستحق تھے کہ تسمیۃ الشئی باسم السبب کے طور پر انھیں کلام کے ساتھ موسوم کیا جائے مگر چونکہ یہ علم ایسا ہے کہ اس سے ذات باری کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور ذات باری کی معرفت اول الواجبات ہے تو یہ علم بھی کلام کے ذریعہ سیکھے سکھائے جانے والے علوم میں اول الواجبات ہوگا، کیونکہ واجب کے حصول کا ذریعہ بھی واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا اس علم کے اول الواجبات ہونے کی وجہ سے اس کو کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا اور کلام کے ذریعہ سیکھے سکھائے جانے والے دیگر علوم سے اس کو ممتاز رکھنے کے لئے یہ نام اسی کے ساتھ خاص کر دیا گیا۔ اور دیگر علوم پر اس لفظ کا اطلاق نہیں کیا گیا۔ اگرچہ وجہ تسمیہ یعنی کلام کے ذریعہ سیکھا اور سکھایا جانا ان بھی موجود ہے۔

(۵) ولانہ انما یتحقق الخ دیگر علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور وفکر سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں۔ مگر یہ علم فریقین کے درمیان کلام اور بحث ومباحثہ ہی سے حاصل ہوتا ہے جب تک کلام اور بحث ومباحثہ نہ ہو اس وقت تک نہ یہ علم کسی کو کماحقہ حاصل ہوتا ہے اور نہ کوئی متکلم اور مناظر ہو سکتا ہے گویا کلام اس علم کے حصول اور اس علم میں پختگی پیدا ہونے کا سبب ہے اس لئے تسمیۃ الشئی باسم السبب کے طور پر اس علم کا نام کلام رکھا۔

(۶) ولانہ اکثر العلوم نزاعاً الخ چونکہ اس علم کا تعلق اعتقادی مسائل سے ہے۔ اور اعتقادی مسائل میں نزاع اور مخالفت زیادہ ہے۔ اس لئے دیگر علوم کے مقابلہ میں اس علم میں نزاع اور مخالفت زیادہ ہے لہٰذا رفع خلاف اور مخالفین کی تردید کی خاطر اس علم کو مخالفین کے ساتھ کلام اور بحث ومباحثہ کی حاجت شدید ہے تو یہ علم محتاج ہوا۔ اور کلام محتاج الیہ ہوا۔ اور تسمیۃ المحتاج باسم المحتاج الیہ کے طور پر اس علم کو کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا۔

(۷) ولانہ لقوۃ ادلتہ الخ جس طرح سے کسی چیز کے بارے میں دو آدمی اپنا اپنا کلام اور اپنی اپنی بات پیش کریں۔ ان میں سے ایک کا کلام مبنی بر دلیل ہونے کی وجہ سے زیادہ قوی اور وزن دار ہو تو اس کے متعلق لوگ حصر کے ساتھ کہہ دیتے ہیں کہ "کلام یہ ہے" "بات تو بس یہ ہے" وغیر ذٰلک

توجس طرح اس شخص کا کلام اپنی دلیل کی قوت کی بناء پر اس بات کا مستحق ہو گیا کہ اسی کو کلام کہا جائے اس کے بالمقابل دوسرے شخص کے کلام کو کلام ہی نہ کہا جائے۔ اسی طرح یہ علم بھی اپنے دلائل کی قوت کی وجہ سے ایسا ہو گیا کہ گویا بس یہی کلام ہے۔ دیگر علوم اس کے مقابلہ میں کلام کہلانے کے مستحق ہی نہیں۔

(۸) اس فن کے مسائل ایسے قطعی اور عقلی دلائل سے ثابت ہیں جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی ہے۔ اس بناء پر وہ دل میں زیادہ اثر انداز اور جلدی جاگزیں ہو جاتے ہیں گویا کہ وہ سینہ کو چیرتے اور زخمی کرتے ہوئے دل میں اتر جاتے ہیں۔ لہٰذا اس علم کو اس کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا جو "کَلْمٌ" بمعنیٰ زخمی کرنے سے مشتق ہے۔

قولہ: حتیٰ ان بعض المتغلبۃ الخ اس سے مراد خلیفہ مامون اور معتصم وغیرہ ہیں جو معتزلہ کے زبردست حامی تھے اور انھوں نے خلق قرآن کے مسئلہ کو کفر و ایمان کا معیار بنا لیا تھا چنانچہ بہت سے علماء حق کو خلق قرآن کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کرا دیا۔ اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کو سخت قید و بند کی سزا دی۔

قولہ: هذا هو كلام القدماء۔ یعنی متقدمین کے علم کلام میں مسائل کا اثبات ایسے قطعی دلائل سے ہوتا تھا جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی تھی۔ اور ان میں فلسفہ کی آمیزش بالکل نہیں تھی اس بناء پر متقدمین کے علم کلام کو علم کلام نقلی بھی کہا جا سکتا ہے۔

ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصًا المعتزلة، لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقائد، وذلك لان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله يقرر ان مَن ارتكب الكبيرة ليس بمومن ولا كافر، ويثبت المنزلة بين المنزلتين، فقال الحسن قد اعتزل عنّا، فسمّوا المعتزلة، وهم سمّوا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد، لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ولنفي الصفات القديمة عنه۔

ترجمہ اور متقدمین کا زیادہ تر اختلاف اسلامی فرقوں خاص طور سے معتزلہ کے ساتھ تھا۔ اس لئے کہ وہ پہلا گروہ ہیں جنھوں نے عقائد کے باب میں اس چیز کے مخالف قواعد کی بنیاد رکھی جس کو ظاہر سنت نے بیان کیا اور جس پر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی جماعت عمل پیرا رہی اور وہ یوں ہوا کہ ان کا سردار واصل بن عطا حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس سے الگ ہو گیا۔ دراں حالیکہ وہ یہ ثابت

کرتا تھا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ مومن ہے نہ کافر، اور (اس طرح) وہ ایمان وکفر کے درمیان واسطہ ثابت کرتا تھا تو حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ تو ہماری جماعت سے الگ ہوگیا۔ چنانچہ ان کا معتزلہ نام رکھا گیا اور انھوں نے خود اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا۔ اللہ تعالیٰ پر اطاعت گذار کو ثواب اور گنہگار کو عذاب دینے کے واجب ہونے کا قائل ہونے اور اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ کی نفی کرنے کی وجہ سے۔

تشریح

۸ قولہ: ومعظم خلافیاتہ الخ اس سے پہلے شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول "ھذا ھو کلام القدماء" سے یہ بتلایا تھا کہ متقدمین کے علم کلام میں نقل کو عقل پر غلبہ تھا اب اسکی وجہ ذکر فرماتے ہیں کہ متقدمین کو صرف اسلامی فرقوں معتزلہ، خوارج اور روافض کی مخالفت کا سامنا تھا۔ جن میں سے ہر ایک کا کتاب اور سنت پر ایمان تھا، اس لئے ان کے مقابل میں کتاب وسنت سے استدلال کافی تھا اس سے باہر جانے کی ضرورت نہ تھی، نیز اس وقت تک مسلمان یونانی فلسفہ سے آشنا بھی نہ ہوئے تھے کہ اس کے سبب عقائد میں پیدا ہونے والے شبہات کے ازالہ کے لئے فلسفیانہ طرز استدلال کی ضرورت پڑتی۔

۹ قولہ: وذلک لان رئیسھم الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مذہب اعتزال کی بنیاد کیسے پڑی، اس کی وضاحت یہ ہے کہ اہلِ سنت والجماعت اعمال کو ایمان کامل کا جزء قرار دیتے ہیں جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ عمل میں کوتاہی سے ایمان کامل نہیں رہتا۔ لیکن نفس ایمان باقی رہتا ہے۔ اس کے برخلاف معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ اعمال یعنی واجبات کی ادائیگی اور منہیات کا ترک حقیقتِ ایمان کا جزء ہے کہ اس کے بغیر نفسِ ایمان ہی باقی نہیں رہتا۔ اور چونکہ کبیرہ بھی منہیات میں سے ہے۔ لہٰذا اس کا ترک کرنا حقیقتِ ایمان کا جزء ہوگا۔ نیز معتزلہ کفر کی حقیقت ما جاء بہ النبی علیہ السلام کی تکذیب اور اس کی صداقت سے کھلم کھلا انکار کو قرار دیتے ہیں تو ان لوگوں کے نزدیک مرتکب کبیرہ حقیقت ایمان کا جزء یعنی ترکِ کبیرہ کے فوت ہونے کے سبب ایمان سے خارج ہوگا اور کفر کی حقیقت یعنی تکذیب کے نہ پائے جانے کے سبب کفر میں داخل بھی نہیں ہوگا۔

اسی وجہ سے جب حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس میں ایک شخص نے سوال کیا کہ ہمارے زمانے میں کچھ لوگ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ مومن ہی نہیں اور کچھ لوگ کہتے ہیں کہ ایمان کے ہوتے ہوئے کسی بھی گناہ سے کچھ نہیں بگڑتا۔ اب آپ بتائیے کہ ہم کس کی بات کو حق سمجھیں تو حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سوچنے لگے۔ اتنے میں واصل بن عطا جو حسن بصری کے حلقۂ درس میں شریک ہوا کرتا تھا بول پڑا کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر، اس طرح اس نے ایمان وکفر کے درمیان واسطہ ثابت کیا۔ جس پر حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ ہماری جماعت سے علیحدہ ہوگیا۔ چنانچہ اسی روز سے واصل بن عطا اور اس کے متبعین معتزلہ یعنی

حق سے یا جماعت حقہ سے اعتزال و علیحدگی اختیار کرنے والے کہے جانے لگے۔ اور واصل بن عطا کو مذہب اعتزال کا بانی کہا گیا۔ لیکن ان لوگوں نے خود اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا اصحاب العدل نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ پر اطاعت گذار بندوں کو ثواب دینا اور گنہ گار بندوں کو سزا دینا واجب ہے کیونکہ یہی عدل کا تقاضہ ہے۔ لیکن اہل السنت والجماعت اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں۔ کیونکہ اطاعت گذار اور گنہ گار سب اللہ کے بندے اور مملوک ہیں اور مالک کو اپنی ملکیت میں ہر طرح تصرف کا اختیار رہے۔ لہٰذا اگر اللہ تعالیٰ اطاعت گذار کو جہنم میں ڈال دے تو یہ اس کا عدل ہے اور اگر جنت میں داخل فرمادے تو اس کا فضل ہے۔ اور اصحاب التوحید نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ مثلاً علم، حیات، قدرت وغیرہ کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہی توحید کا تقاضہ ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفات قدیمہ ماننے سے تعدّدِ قدماء لازم آتا ہے جو توحید کے منافی ہے۔ اہل السنت والجماعت اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ توحید کا مطلب یہ ہے کہ قدیم صرف ایک ذات ہے اس معنی کے اعتبار سے متعدد ذوات کو قدیم ماننا توحید کے منافی ہوگا نہ کہ متعدد صفات کو قدیم ماننا۔

قولہ: واصل بن عطاء ان کی پیدائش ۸۰ھ اور وفات ۱۳۱ھ میں ہے حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد تھے جو مشہور جلیل القدر تابعی ہیں جن کی پیدائش ۲۱ھ میں ہے اور ان کے والد ابوالحسن یسار مشہور صحابی حضرت زید بن ثابت انصاری رضی اللہ عنہ کے آزاد کردہ تھے۔ اور ان کی ماں جن کا نام خیرہ تھا ام المومنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی آزاد کردہ تھیں۔ حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی وفات ۱۱۰ھ میں ہوئی۔

قولہ: یثبت المنزلۃ بین المنزلتین۔ اس سے مراد کفر وایمان کے درمیان واسطہ ہے نہ کہ جنت و دوزخ کے درمیان، جیسا کہ منزلۃ بین المنزلتین کے لفظ سے بعض لوگوں کو غلط فہمی ہوئی کیوں کہ معتزلہ یہ نہیں کہتے کہ مرتکب کبیرہ نہ جنت میں داخل ہوگا نہ جہنم میں۔ بلکہ وہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ اگر بغیر توبہ مرجائے تو وہ کافر کی طرح مخلد فی النار ہے۔

قولہ: لقولھم بوجوب ثواب المطیع الخ یہ اصحاب العدل کی وجہ تسمیہ ہے۔

قولہ: ولنفی الصفات القدیمۃ۔ یہ اصحاب التوحید کی وجہ تسمیہ ہے۔ اہل السنت والجماعت کہتے ہیں کہ معتزلہ کا عدل اور توحید بھی عجیب ہے۔ کیونکہ ان کی توحید سے ان کا عدل باطل ہو جاتا ہے اور ان کے عدل سے ان کی توحید باطل ہو جاتی ہے۔ اول تو اس لئے کہ جب توحید کو بچانے کے لئے انھوں نے اللہ تعالیٰ کے لئے صفات ہونے کا انکار کیا تو صفت کلام کا بھی انکار ہوا۔ اور جب صفت کلام کا انکار ہوا تو

اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی چیز کا امر اور کسی چیز سے نہی کے ہونے کا بھی انکار ہوا کیونکہ امر و نہی کلام ہی کی قسمیں ہیں۔ اور جب اللہ کی طرف سے نہ کسی فعل کا امر ہے نہ کسی فعل سے نہی اور ممانعت ہے تو ایسی صورت میں کسی گناہ پر بندہ کو سزا دینا ظلم ہوا۔ تو پھر معتزلہ کا عدل کہاں باقی رہا۔ اور ثانی اس لئے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ افعال عباد کا خالق نہیں ہے، ورنہ بندہ کو ان افعال پر جزاء و سزا ملنے کی صورت میں "کرے کوئی بھرے کوئی" والی مثل صادق آئے گی" جو سراسر ظلم ہے۔ لہٰذا عدل کا تقاضہ یہ ہے کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہو۔ سو جب معتزلہ کے نزدیک بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے تو خلق میں وہ اللہ تعالیٰ کا شریک ہوا جو خدائی اعلان " اَلَا لَہُ الْخَلْقُ " کے منافی ہے۔ ایسی صورت میں ان کی توحید کہاں باقی رہی۔

ثمّ انہم توغّلوا فی علم الکلام وتشبثوا باذیال الفلاسفۃ فی کثیر من الاصول والاحکام، وشاع مذھبھم فیما بین الناس الی قال الشیخ ابو الحسن الاشعری لاستاذہ ابی علی الجبائی: ماتقول فی ثلثۃ اخوۃ، مات احدھم مطیعا، والآخر عاصیا والثالث صغیرًا، فقال: ان الاوّل یثاب فی الجنۃ، والثانی یعاقب بالنار، والثالث لایثاب ولایعاقب، فقال الاشعری، فان قال الثالث: یارب لِمَ امتّنی صغیرا وما ابقیتنی الی ان اکبر، فأومن بک واُطیعک، وادخل الجنۃ، فماذا یقول الربّ فقال: یقول الرب انی کنت اعلم منک انک لوکبرتَ، لعصیتَ، فدخلتَ النار، فکان الاصلح لک ان تموت صغیرًا، فقال الاشعری، فان قال الثانی یارب لِمَ لَمْ تُمِتنی صغیرا لئلّا اعصی لک فلا ادخل النار فماذا یقول الرب، فبُھِتَ الجبائی وترک الاشعری مذھبہ فاشتغل ھو ومن تبعہ بابطال رای المعتزلۃ واثبات ماورد بہ السنّۃ ومضیٰ علیہ الجماعۃ۔ فسموا اھل السنۃ والجماعۃ۔

ترجمہ پھر معتزلہ علم کلام میں حد سے زیادہ مشغول ہو گئے اور بہت سے اصول و احکام میں انھوں نے فلاسفہ کا دامن تھام لیا۔ اور لوگوں کے درمیان ان کا مذہب پھیل گیا۔ یہاں تک کہ شیخ ابو الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استاذ ابو علی جبّائی سے کہا کہ آپ ایسے تین بھائیوں کے بارے میں کیا کہتے ہیں۔ جن میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا اطاعت گذار ہو کر مرا۔ اور دوسرا گنہ گار ہو کر۔ اور تیسرا بچپن میں ہی مر گیا۔ تو استاد نے جواب دیا کہ پہلے کو جنت میں ثواب دیا جائے گا اور دوسرے کو جہنم میں سزا دی جائیگی اور تیسرے کو نہ ثواب دیا جائے گا نہ عذاب۔ اس پر اشعری نے پوچھا کہ اگر تیسرا یہ کہے کہ اے میرے پروردگار

آپ نے مجھے بچپن ہی میں کیوں مار دیا اور بڑا ہونے تک مجھے کیوں نہ رہنے دیا کہ آپ پر ایمان لاتا اور آپ کی اطاعت کرتا۔ اور جنت میں داخل ہوتا تو پروردگار کیا فرمائے گا۔ اس پر استاذ نے کہا کہ پروردگار فرمائے گا کہ تمہارے متعلق میں جانتا تھا کہ اگر تم بڑے ہو گئے تو نافرمانی کرو گے اور جہنم میں داخل ہو گے اس لئے تمہارے حق میں بچپن ہی میں مرجانا بہتر تھا۔ تو اشعری نے پوچھا کہ اگر دوسرا کہے کہ اے میرے رب آپ نے مجھے بچپن ہی میں کیوں نہ مار دیا، تاکہ میں آپ کی کوئی نافرمانی نہ کرتا اور جہنم میں داخل نہ ہوتا تو پروردگار کیا جواب دے گا۔ اس پر ابو علی جبائی ہکا بکا رہ گئے۔ اور اشعری نے ان کا مذہب ترک کر دیا اور اپنے متبعین کے ساتھ معتزلہ کی رائے کے ابطال اور اس چیز کے اثبات میں لگ گئے جس کو سنت نے بیان کیا۔ اور جس پر جماعت صحابہ عمل پیرا رہی۔ اس لئے اہل السنت والجماعت ان کا نام رکھا گیا۔

تشریح ما سبق میں معلوم ہو چکا ہے کہ معتزلہ کا ظہور حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے زمانہ میں ہو چکا تھا جن کی سنہ ۱۱۰ھ میں وفات ہو گئی۔ اس کے بعد جب ۱۳۶ھ میں ابو جعفر منصور عباسی خلیفہ ہوا اور بغداد میں اس کے قائم کردہ ادارہ بیت الحکمت میں فلاسفہ یونان کی کتابوں کے تراجم شروع ہوئے تو مسلمانوں کا پہلی بار یونانی فلسفہ سے تعارف ہوا۔ نیز دوسرے مذاہب کے علماء و متکلمین سے اختلاط ہوا۔ اور ایک نیا طرز استدلال اور طریق بحث و فکر سامنے آیا اور اس کے نتیجہ میں خلق قرآن جبر و قدر، رویت باری وغیرہ نئے نئے مسائل و مباحث وجود میں آئے۔ دینی فلسفیوں کے اس گروہ کی قیادت معتزلہ کر رہے تھے۔ تاہم ہارون رشید کے زمانہ تک معتزلہ کو عروج حاصل نہ ہوا۔ جب سنہ ۱۹۸ھ میں مامون مسند آرائے خلافت ہوا جو یونانی فلسفہ اور عقلیت سے مرعوب اور مذہب اعتزال کا حامی اور پرجوش داعی تھا تو معتزلہ کو حکومت وقت کی سرپرستی حاصل ہو گئی۔ مامون نے محدثین کو (جو معتزلہ کے مخالف تھے) خلق قرآن کے مسئلہ میں بزور و طاقت معتزلہ کا ہم نوا بنانے کی ٹھان لی۔ اور بعض محدثین کو خلق قرآن کا قائل نہ ہونے کی بناء پر قتل کرا دیا۔ مامون کے انتقال کے بعد معتصم اور واثق نے بھی مامون کی وصیت کے مطابق اس کا مسلک اختیار کیا اور محدثین بالخصوص امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کو قرآن کو مخلوق نہ ماننے کی وجہ سے ظلم و ستم کا نشانہ بنایا۔ جب متوکل مسند خلافت پر آیا جو مذہب اعتزال سے بیزار اور امام احمد بن حنبل رح کا عقیدت مند تھا تو اس نے معتزلہ کو حکومت سے بے دخل کر دیا جس سے ان کا زور ٹوٹ گیا۔

امام احمد بن حنبل رح کی بے مثال عزیمت کے نتیجہ میں خلق قرآن کا مسئلہ دم توڑ چکا تھا۔ مگر دیگر

مسائل زندہ تھے۔ ان مسائل میں معتزلہ فلسفیانہ طرزِ استدلال اختیار کرتے جس سے لوگ متاثر ہوتے اور سمجھتے کہ معتزلہ دقیق النظر اور محقق ہوتے ہیں ان کی تحقیقات عقل سے قریب ہوتی ہیں۔ معتزلہ کے بالمقابل محدثین اور ان کے ہم مسلک علماء نے نئے طرزِ استدلال کی طرف توجہ نہیں دی جس کا معتزلہ اور فلاسفہ کے اثر سے رواج بڑھ چکا تھا۔ نتیجہ یہ تھا کہ مباحثہ کی مجلسوں میں محدثین کی یہ کمزوری محسوس کی جاتی تھی اور اس طرح ظاہر شریعت اور مسلکِ سلف کی بے توقیری ہو رہی تھی، خود محدثین اور ان کے تلامذہ کے گروہوں میں بعض حضرات معتزلہ کی عقلیت اور تفلسف سے مرعوب ہو رہے تھے امام احمد بن حنبل رح ۲۴۱ھ میں انتقال کر چکے تھے ان کے بعد حنابلہ میں کوئی طاقتور علمی شخصیت پیدا نہیں ہوئی جو اس صورتِ حال کا مقابلہ کرتی۔ اس لئے اسلام کو ایسی شخصیت درکار تھی جو کتاب و سنت پر کامل عبور رکھنے کے ساتھ عقلیت کے گلی کوچہ سے بھی اچھی طرح واقف ہو۔ اللہ تعالیٰ نے شیخ ابو الحسن اشعری رح کی شکل میں وہ جامع شخصیت عطا فرمائی جن کا نام ابو الحسن علی۔ اور باپ کا نام اسماعیل ہے۔ ۲۶۰ھ میں بصرہ میں پیدا ہوئے مشہور صحابی رسول حضرت ابو موسیٰ اشعری کی نسل سے ہونے کی وجہ سے اشعری کہلاتے ہیں۔ بچپن میں ان کے والد اسماعیل کا انتقال ہو گیا۔ تو ان کی والدہ نے وقت کے مشہور متکلم اور مذہب اعتزال کے زبردست داعی ابو علی جبائی سے نکاح کر لیا شیخ ابو الحسن اشعری نے ان ہی کی آغوش میں تربیت پائی۔ ابو علی جبّائی کامیاب مدرس اور مصنف ضرور تھے۔ مگر زبان و بیان پر خاص قدرت نہیں تھی ان کے بالمقابل شیخ ابو الحسن اشعری بہت ہی زبان آور و حاضر جواب تھے۔ ابو علی جبائی مناظروں میں ان کو آگے بڑھا دیتے تھے۔ ظاہری قرائن بتلاتے تھے کہ وہ مذہب اعتزال کی حمایت و اشاعت میں اپنے استاد ابو علی جبائی سے بھی آگے نکل جائیں گے۔ مگر قدرت کو ان سے کتاب و سنت کی حمایت و اشاعت کا کام لینا تھا۔ چنانچہ وہ واقعہ پیش آیا جو شارح رح نے ذکر فرمایا اور اسی واقعہ نے شیخ ابو الحسن اشعری کی زندگی کا رخ بدل دیا۔ؑ واقعہ کی تفصیل اور اس کا پس منظر یہ ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں اصلح للعباد یعنی بندہ کے حق میں جو چیز مفید اور بہتر ہو اس کا کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ شیخ ابو الحسن کو معتزلہ کے اس قاعدہ پر کچھ بے اطمینانی ہوئی اور انھوں نے اپنے استاذ ابو علی جبائی سے پوچھا کہ آپ ایسے تین بھائیوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں۔ جن میں سے ایک نے خدا کی عبادت اور اطاعت میں زندگی گذار کر انتقال کیا۔ دوسرے نے معصیت میں زندگی گذار کر انتقال کیا۔ تیسرا بچپن ہی میں انتقال کر گیا۔ جبکہ وہ احکام شرعیہ کا مکلف ہی نہیں تھا کہ کسی فعل کے کرنے یا نہ کرنے کی بناء پر اس کو مطیع یا عاصی کہا جائے۔ تو ابو علی جبائی نے جواب دیا کہ اول کو جنت میں ثواب دیا جائے گا۔ دوسرے کو جہنم میں عذاب دیا جائے گا۔ اور تیسرے کو نہ ثواب دیا جائے گا نہ عذاب،

؏ ماخوذ از تاریخ دعوت و عزیمت

شیخ ابوالحسن نے پھر پوچھا کہ اگر تیسرا کہے کہ اے رب آپ نے مجھے بھی کیوں بڑا نہیں ہونے دیا تاکہ آپ کے احکام کا مکلف ہو کر ان پر عمل کرتا اور آپ کے اطاعت گذار بندوں میں شامل ہو کر جنت میں داخل ہوتا۔ تو اللہ تعالیٰ کیا جواب دیں گے۔ ابوعلی جبائی نے معتزلہ کے وجوب اصلح کے قاعدہ کو پیش نظر رکھ کر جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ مجھے تیرے بارے میں معلوم تھا کہ تو بڑا ہو کر میری نافرمانی کرے گا جس کے نتیجہ میں جہنم میں داخل ہوگا۔ اس لئے تیرے حق میں اصلح اور بہتر یہی تھا کہ تو بچپن ہی میں مرجاتا۔ شیخ ابوالحسن نے پھر سوال کیا کہ اگر دوسرا یہ کہے کہ اے رب آپ نے مجھے بھی بچپن ہی میں کیوں نہ مار دیا تاکہ میں آپ کے احکام کا مکلف ہو کر عدم تعمیل کی وجہ سے عاصی نہ ہوتا اور جہنم میں داخل نہ ہوتا۔ اس پر اللہ تعالیٰ کیا جواب دیں گے۔ یہ سوال سن کر ابوعلی جبائی لاجواب ہو گئے۔ بس اسی وقت سے شیخ ابوالحسن کی طبیعت میں اعتزال کا رد عمل پیدا ہوا۔ اور انھیں احساس ہوا کہ یہ سب ذہانت کی باتیں ہیں حقیقت وہی ہے جو صحابہ کرام اور سلف کا مسلک ہے۔ الغرض چالیس سال تک معتزلہ کے مذہب اور اعتقادات کی حمایت و تبلیغ کے بعد ان کے ذہن میں اس کے خلاف بغاوت پیدا ہوئی اور جامع مسجد کے منبر پر چڑھ کر اعلان کیا کہ میں اب تک معتزلی تھا میرے فلاں فلاں عقائد تھے اب میں ان عقائد سے توبہ کرتا ہوں۔ آج سے میرا کام معتزلہ کی تردید اور ان کی کمزوریوں کا اظہار ہوگا چنانچہ اسی روز سے وہ اپنے متبعین کے ساتھ حدیث و سنت کے بیان کردہ اور جماعت صحابہ کے اختیار کردہ طریق کی حمایت و اشاعت میں لگ گئے۔ اس بناء پر یہ لوگ اہل السنت والجماعت کے نام سے موسوم ہوئے۔

اسی زمانہ میں دنیائے اسلام کے ایک دوسرے علاقہ ماوراء النہر میں ایک دوسرے عالم شیخ ابومنصور ماتریدی نے علم کلام کی طرف توجہ کی۔ انھوں نے حشو و زوائد اور ایسے التزامات کو جو اشعری علم کلام کا جزء بن گئے تھے۔ خارج کر کے اہل السنت والجماعت کے علم کلام کو زیادہ معتدل اور جامع بنا دیا۔ اس طرح اہل السنت والجماعت اشعری اور ماتریدی دو مکتب فکر میں بٹ گئے۔ شیخ ابومنصور ماتریدی فقہی مسلک کے لحاظ سے حنفی تھے جس طرح شیخ ابوالحسن اشعری شافعی تھے۔ اس بناء پر اصول و عقائد میں شافعی علماء و متکلمین اشعری ہیں۔ جس طرح حنفی علماء و متکلمین بالعموم ماتریدی ہیں۔ اشعریہ اور ماتریدیہ کے درمیان اختلاف جزئی ہے اور دونوں کے مابین مختلف فیہ مسائل کی تعداد زیادہ سے زیادہ تیس ہے۔ انمیں بھی بیشتر مسائل میں اختلاف لفظی ہے۔

ثمّ لما نقلت الفلسفة عن اليونانية الى العربية وخاض فيها الاسلاميون وحاولوا الردّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرًا من الفلسفة، ليحققوا مقاصدها، فيتمكنوا من ابطالها، وهلمّ جرًّا الى ان

ادرجوا فیہ معظم الطبعیات والالٰھیات، وخاضوا فی الریاضیات، حتیٰ کاد لا یتمیّز عن الفلسفۃ، لولا اشتمالہ علی السمعیات، وھٰذا ھو کلام المتأخرین۔

ترجمہ پھر جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان کی طرف منتقل ہوا۔ اور مسلمان بھی اس کو حاصل کرنے میں مشغول ہوئے۔ اور ان اصول میں فلاسفہ کی تردید کرنے کا ارادہ کیا جن میں انھوں نے شریعت کی مخالفت کی تھی۔ تو انھوں نے کلام میں کافی فلسفہ کی آمیزش کردی تاکہ اس کے مسائل کو ثابت کریں۔ پھر ان کو باطل کرسکیں اور اسی طرح ملاتے رہے یہاں تک کہ طبعیات اور الٰہیات کا بڑا حصہ کلام میں داخل کردیا۔ اور ریاضیات میں بھی مشغول ہوئے۔ یہاں تک کہ قریب تھا کہ علم کلام کو فلسفہ سے کوئی امتیاز ہی نہ رہے اگر وہ ایسے مسائل پر مشتمل نہ ہوتا جو سمعی اور نقلی ہیں۔ (جن کے علم کا ذریعہ دلائل سمعیہ اور نقلیہ ہیں) اور یہی متاخرین کا کلام ہے۔

تشریح مذکورہ عبارت میں علم کلام میں فلسفہ کی آمیزش کا سبب اور متاخرین کے کلام کا متقدمین کے کلام سے وجہِ امتیاز بیان کیا گیا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ جب یونانی فلسفہ کا (جس کے بہت سے اصول و قواعد شریعتِ اسلامی سے متصادم تھے) عربی زبان میں ترجمہ ہوا جس کی شروعات اگرچہ خلیفہ منصور عباسی کے عہد میں ہوچکی تھی مگر زیادہ کام مامون کے عہد خلافت میں ہوا تو مسلمان علماء اور متکلمین اس کے حاصل کرنے میں مشغول ہوگئے۔ اور انھوں نے فلسفہ کے مخالفِ شریعت اصول کو رد کرنے اور ان ہی کی زبان اور اصطلاحات میں بحث کرکے اسلامی عقائد کے عقل و نقل دونوں کے مطابق ہونے کو ثابت کرنے کا ارادہ کیا۔ اس مقصد سے انھوں نے کلام میں کافی فلسفہ ملادیا۔ اور کلام میں فلسفہ کی آمیزش کا یہ سلسلہ جاری رہا۔ یہاں تک کہ طبعیات اور الٰہیات کا بیشتر حصہ بلکہ ریاضیات کا بھی کچھ حصہ علم کلام میں داخل کرکے اس کو اس منزل پر پہنچا دیا کہ اگر اس میں کچھ ایسے مسائل مذکور نہ ہوتے جو خالص سمعی اور نقلی ہیں۔ مثلاً قبر، حشر، نشر اور جنت دوزخ کے احوال وغیرہ۔ تو علم کلام اور فلسفہ میں کوئی فرق ہی نہ رہ جاتا۔ اور یہی علم کلام جس میں فلسفہ کی کافی آمیزش ہوگئی متاخرین کا علم کلام ہے برخلاف متقدمین کے کلام کے کہ اس میں فلسفہ کی آمیزش نہیں تھی

وَبالجملۃ ھو اشرف العلوم لکونہ اساس الاحکام الشرعیۃ ورئیس العلوم الدینیۃ وَکونِ معلوماتہ العقائدَ الاسلامیۃَ وغایتِہ الفوزَ بالسعادات الدینیۃ والدنیویۃ وبراھینہ الحججَ القطعیۃَ المؤید اکثرھا بالادلۃ السمعیۃ وما نقل عن السلف من الطعن فیہ والمنع عنہ فانما ھو للمتعصب فی الدین، والقاصرِ عن تحصیل الیقین، والقاصدِ الی افساد عقائد المسلمین، والخائضِ فیما لا یفتقر الیہ من غوامض

المتفلسفین، والا کیف یتصور المنع عما ھو اصل الواجبات واساس المشروعات۔

۱۴

ترجمہ اور بہر حال (متقدمین کا علم کلام ہو یا متأخرین کا) وہ تمام علوم سے زیادہ شرف و بزرگی والا ہے اس کے احکام شرعیہ کی جڑ اور علوم دینیہ کا سردار ہونے کی وجہ سے، اور اس کی معلومات کے اسلامی عقائد ہونے کی وجہ سے، اور اس کی غایت دینی اور دنیوی سعادتوں کا پانا ہونے کی وجہ سے، اور اس کے براہین ایسی قطعی حجتیں ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی ہے۔ اور سلف سے اس کے بارے میں جو طعن اور اس کو حاصل کرنے سے جو ممانعت منقول ہے وہ دین میں تعصب برتنے والے اور یقین حاصل کرنے سے قاصر رہنے والے اور مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کا ارادہ رکھنے والے اور فلاسفہ کی غیر ضروری موشگافیوں اور باریکیوں میں مشغول ہونے والے کے لئے ہے۔ ورنہ ایسے علم سے جو واجبات کی اصل اور احکام شرعیہ کی جڑ ہے۔ کیسے روکا جاسکتا ہے۔

تشریح شارح علیہ الرحمہ نے عبارت مذکورہ بالا میں علم کلام کی پانچ وجوہ فضیلت ذکر فرمائی ہیں (۱) ان احکام شرعیہ کی جڑ اور بنیاد ہے جن کے بیان کا محل علم فقہ ہے۔ کیونکہ احکام شرعیہ عملیہ کی تعمیل کا وجوب اسی وقت معلوم ہوگا جب ان احکام کے عطا کرنے والے اور لانے والے یعنی اللہ اور رسول کی معرفت حاصل ہو۔ اور اللہ ورسول کی معرفت علم کلام سے حاصل ہوتی ہے۔ (۲) تمام علوم دینیہ مثلاً تفسیر حدیث فقہ اور تصوف وغیرہ کا سردار ہے۔ کیونکہ یہ سارے علوم ذات باری، صفات باری اور نبوت کی معرفت پر موقوف ہیں۔ جس کا ذریعہ علم کلام ہی ہے (۳) تیسری فضیلت معلوم کے اعتبار سے ہے کیونکہ اس علم سے معلوم ہونے والے مسائل اسلامی عقائد ہیں جن کے شرف وفضیلت میں شبہ کی گنجائش نہیں (۴) چوتھی فضیلت غایت کے اعتبار سے ہے۔ جو دینی و دنیوی سعادتوں سے ہمکنار ہونا ہے۔ (۵) پانچویں فضیلت دلائل کے اعتبار سے ہے کیونکہ اس فن میں مسائل کا اثبات جن دلائل قطعیہ سے کیا جاتا ہے ان میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل کتاب وسنت سے بھی ہوتی ہے۔

قولہ: وما نقل عن السلف الخ یہ اس سوال مقدر کا جواب ہے کہ جب علم کلام اس قدر وجوہ شرف وفضیلت کا حامل ہے تو پھر سلف نے اس علم کی مذمت اور اس کے حاصل کرنے سے ممانعت کیوں فرمائی۔ مثلاً امام ابو یوسف رح نے علماء کلام کو زندیق کہا۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ میرا فیصلہ علماء کلام کے بارے میں یہ ہے کہ ان سب کی پٹائی ہو اور انھیں اونٹ پر سوار کرکے شہروں میں گھمایا جائے اور منادی کرائی جائے کہ یہ کتاب وسنت کو چھوڑنے والوں کی سزا ہے اور بعض مشائخ نے یہ کہا کہ اگر کوئی شخص اپنا مال علماء اسلام کو دیئے جانے کی وصیت کرے تو علماء کلام اس وصیت میں داخل نہ ہوں گے۔ گویا ان کے نزدیک

علم کلام کا اسلام سے کوئی تعلق ہی نہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ سلف سے جو علم کلام کی مذمت اور اس کی تحصیل سے ممانعت منقول ہے۔ وہ صرف چار اشخاص کے لئے ہے۔ (۱) اس شخص کے لئے جو دین میں متعصب ہو کر حق واضح ہو جانے کے بعد بھی ماننے کے لئے تیار نہ ہو۔ (۲) کم فہم اور کند ذہن کے لئے جو مسئلہ کی تہ تک پہونچنے سے قاصر ہو کر یقین کے بجائے شکوک و شبہات میں مبتلا ہو جاتا ہو (۳) اس شخص کے لئے جس کا مقصد ضعفاء مسلمین کے دلوں میں شبہات پیدا کر کے ان کے عقائد کو بگاڑنا ہو (۴) اس شخص کے لئے جو فلاسفہ کی بے فائدہ اور غیر ضروری موشگافیوں میں دلچسپی رکھتا ہو۔

ثم لمّا کان مبنی علم الکلام علی الاستدلال بوجود المحدثات علی وجود الصانع وتوحیدہ وصفاتہ وافعالہ، ثم الانتقال منہا الی سائر السمعیات، ناسب تصدیر الکتاب بالتنبیہ علی وجود ما یُشاھد من الاعیان والاعراض وتحقق العلم بہا لِیُتوصّل بذٰلک الی معرفۃ ما ھو المقصود الاھم فقال قال اھل الحق۔

ترجمہ پھر جبکہ علم کلام کی بنیاد صانع کے وجود اور اس کی توحید اور اس کی صفات اور اس کے افعال پر مخلوقات کے وجود سے استدلال کرنے پھر ان مسائل سے دیگر مسائل نقلیہ کی طرف منتقل ہونے پر ہے تو کتاب کے شروع میں ان اعیان اور اعراض کے وجود پر اور ان کا علم حاصل ہونے پر متنبہ کرنا مناسب ہوا جو مشاہد اور محسوس ہیں۔ تاکہ اس بات کو اس چیز کی معرفت کا وسیلہ بنایا جائے جو سب سے اہم مقصود ہے۔ چنانچہ (ماتن رحؒ نے) فرمایا۔ قال اھل الحق۔ الیٰ آخرہ

تشریح ماتن نے آغاز کتاب میں اولاً اشیاء کا وجود ان کے وجود کا علم ہونا اور ان کا حادث ہونا بیان کیا ہے۔ اس پر سوال وارد ہوتا ہے کہ علم کلام میں مقصود بالذات مسائل وجود صانع توحید صانع صفات صانع وغیرہ ہیں۔ تو پھر ماتن رحؒ نے کتاب "العقائد النسفیۃ" کا آغاز ان مسائل مقصودہ کے بیان سے کرنے کے بجائے غیر مقصود چیزوں کے بیان سے کیوں کیا۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ علم کلام میں مقصود بالذات وجود صانع اور صفات صانع اور توحید صانع کے مباحث ہیں مگر ان چیزوں پر علم کلام میں استدلال مخلوقات کے وجود اور ان کے حادث ہونے سے کیا جاتا ہے۔ اس لئے مناسب ہوا کہ اولاً ان مخلوقات کے وجود اور ان کا علم حاصل ہونے پر متنبہ کر دیا جائے جو ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں چاہے وہ اعراض کی قبیل سے ہوں یا اعیان کی قبیل سے تاکہ ان سے استدلال کے ذریعہ ان چیزوں کی معرفت حاصل ہو، جو اس فن کا مقصود ہیں۔ اس بناء پر پہلے ماتن رحؒ نے فرمایا:

قال اهل الحق ...... الیٰ آخرہ۔

قولہ: ثم الانتقال منهاء الخ یعنی ذاتِ صانع اور صفات صانع اور افعال صانع کے اثبات کے بعد مسائل سمعیہ بیان کئے جاتے ہیں۔ کیونکہ مسائل سمعیہ مثلاً منکر ونکیر کا سوال۔ عذاب قبر، صراط، میزان عمل، جنت اور دوزخ کے احوال کا علم رسول سے سننے پر موقوف ہے۔ اور رسول کا رسول ہونا دلیل رسالت یعنی اس کے ہاتھ پر معجزہ صادر ہونے پر موقوف ہے۔ اور معجزہ صادر کرنا باری تعالیٰ کے صفات افعال میں سے ہے۔ تو جب تک باری تعالیٰ کے لئے صفات افعال کا ثبوت معلوم نہیں ہوگا۔ سمعیات کا علم نہیں ہوگا۔

قال اهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الاقوال والعقائد والاديان و المذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك، ويقابله الباطل، واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب، وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع، وفي الصدق من جانب الحكم، فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع، ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه۔

ترجمہ اہل حق نے فرمایا اور حق وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو۔ اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب پر بولا جاتا ہے ان کے مشتمل ہونے کی وجہ سے اس پر اور اس کے مقابل لفظ باطل آتا ہے رہا صدق تو اس کا زیادہ استعمال خاص طور سے اقوال میں ہوتا ہے اور اس کے مقابل لفظ کذب آتا ہے اور کبھی دونوں کے درمیان یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حق میں مطابقت کا اعتبار واقع کی جانب سے کیا جاتا ہے اور صدق میں حکم کی جانب سے۔ تو حکم کے صادق ہونے کا مطلب اس کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور اس کے حق ہونے کا مطلب واقع کا اس کے مطابق ہونا ہے۔

تشریح ۱۵ قال اهل الحق۔ اہل حق سے اہل السنت والجماعت مراد ہیں۔ اس نام سے موسوم ہونے کی ایک وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ حق باری تعالیٰ کے اسماء میں سے ہے چونکہ اہل السنت والجماعت حق تعالیٰ کا وجود ثابت کرتے ہیں۔ اس لئے انھیں اہلِ حق کہا گیا۔

دوسری وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ حق کے معنیٰ جزم واحتیاط کے بھی آتے ہیں چونکہ جو بات ظاہر سنت سے ثابت ہے اور جس پر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا عمل رہا ہے یہ لوگ اس کی حفاظت اور پابندی کرتے ہیں حتی الامکان اس سے کسی عقلی دلیل کی بناء پر انحراف نہیں کرتے۔ یہی احتیاط کا تقاضہ بھی ہے۔ اس بناء پر وہ اہلِ حق بمعنیٰ اہلِ احتیاط کے نام سے موسوم ہوئے۔

۱۶ قولہ: وهو الحكم الخ۔ یہ حق کے معنیٰ کا بیان ہے۔ جس کی وضاحت یہ ہے کہ حکم ایک

چیز کی دوسری چیز کی طرف ثبوتی یا سلبی نسبت کرنے کا نام ہے جو اگر واقع کے مطابق ہے تو حق ہے اور اگر واقع کے مطابق نہیں ہے تو باطل ہے۔ مثلاً اللہ کا واحد ہونا امر واقعی ہے اور ہمارا اللہ کی طرف وحدت کی نسبت کرنا اور "اللہ واحدٌ" کہنا ایسا حکم ہے جو واقع کے مطابق ہے۔ اور ہر وہ حکم جو واقع کے مطابق ہو حق ہے۔ پس ہمارا اللہ کی طرف وحدت کی نسبت کرنا اور "اللہ واحد" کہنا حق ہے۔ اس کے برخلاف خدا کا تین ہونا خلافِ واقع ہے تو کسی کا خدا کی طرف تثلیث کی نسبت کرنا اور "الآلهة ثلثة" کہنا ایسا حکم ہے جو واقع کے مطابق نہیں ہے اور ہر ایسا حکم جو واقع کے مطابق نہ ہو، باطل ہے۔ لہٰذا کسی کا خدا کی طرف تثلیث کی نسبت کرنا اور "الآلهة ثلثة" کہنا باطل ہے۔

قولہ: یطلق علی الاقوال الخ۔ حق کا معنی بیان کرنے کے بعد اب شارحؒ اس کا محلِ استعمال بیان فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ حق کا اطلاق اقوال پر ہوتا ہے کہا جاتا ہے اقوال حقہ، اور عقائد پر بھی اطلاق ہوتا ہے بولا جاتا ہے عقائدِ حقہ، اور ادیان پر اطلاق ہوتا ہے کہا جاتا ہے ادیانِ حقہ اور مذاہب پر اطلاق ہوتا ہے بولا جاتا ہے مذاہبِ حقہ۔ پھر یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ جب حق کا معنی حکمِ مطابق للواقع ہے۔ تو اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب غیر موضوع لہ ہوئے۔ اور غیر موضوع لہ پر لفظ کا اطلاق مجازی ہوتا ہے۔ لہٰذا ان چاروں پر لفظ حق کا اطلاق مجازی ہوگا۔ اور مجاز کے لئے کوئی علاقہ ضروری ہے۔ تو شارحؒ نے اپنے قول "لاشتمالها علی ذلک" سے بتلایا کہ علاقہ مجاز اشتمال ہے۔ یعنی ان چاروں پر لفظ حق کا اطلاق اس بناء پر ہوتا ہے کہ یہ چاروں اس کے معنیٔ موضوع لہ یعنی حکم مطابق للواقع پر مشتمل ہوتے ہیں۔ مثلاً ہمارا قول "اللہ واحدٌ" اللہ کی طرف وحدت کی اسناد پر مشتمل ہے اور اللہ کی طرف وحدت کی اسناد ایسا حکم ہے جو واقع کے مطابق ہے۔ لہٰذا ہمارا قول "اللہ واحدٌ" حکم مطابق للواقع پر مشتمل ہے۔

قولہ: امّا الصدق الخ یعنی صدق کا استعمال خاص طور سے اقوال میں مشہور ہے۔ کہا جاتا ہے اقوال صادقہ، رہے عقائد اور ادیان اور مذاہب تو ان میں لفظ صدق کا استعمال شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔

پھر یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ شارحؒ نے حق کا معنی بھی بیان کیا اور استعمال بھی اور صدق کا معنی نہیں بیان کیا صرف استعمال بیان کیا اسمیں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شارح کے نزدیک حق اور صدق کے درمیان معنی کے اعتبار سے کوئی حقیقی فرق نہیں، صرف استعمال کے اعتبار سے فرق ہے کہ اول عام ہے۔ اقوال، ادیان عقائد، مذاہب سب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور ثانی خاص ہے زیادہ تر صرف اقوال پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

قولہ: وقد یفرّق الخ۔ اوپر حق کا معنی بیان کر کے اور صدق کا معنی نہ بیان کر کے اس بات کی

طرف اشارہ کیا تھا کہ دونوں کے درمیان حقیقی فرق نہیں ہے اب فرق اعتباری کا ہونا بیان فرماتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مطابقت مصدر مفاعلت ہے جس کی خاصیت مشارکت ہے۔ یعنی فاعل اور مفعول دونوں کے فعل میں شریک ہونے اور ہر ایک کے فاعل و مفعول ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اسی طرح واقع اور حکم دونوں فعل مطابقت میں شریک ہیں۔ ہر ایک مطابق (بکسر الباء) بھی ہے اور مطابق (بفتح الباء) بھی، سو حق میں مطابقت کا اعتبار واقع کی جانب سے ہوتا ہے اور واقع ہی مطابق (بکسر الباء) ہوتا ہے اور حکم کے حق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ واقع حکم کے مطابق ہو۔ اور صدق میں مطابقت کا اعتبار حکم کی جانب سے ہوتا ہے۔ اور حکم ہی مطابق (بالکسر) ہوتا ہے اور حکم کے صادق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حکم واقع کے مطابق ہے۔ فافہم

فائدہ۔ چونکہ اہل حق سے ایک خاص گروہ مراد ہے جسے اہل السنت والجماعت کہا جاتا ہے۔ اس مناسبت سے اس موقعہ پر بعض دوسرے گروہوں کا اجمالی تعارف خالی از فائدہ نہ ہوگا۔ یہ بات تو آپ کو معلوم ہوگی کہ انسان کے لئے سب سے بڑی سعادت اور اس کا سب سے بڑا کمال مبدء اور معاد کی معرفت ہے۔ جس کا ایک طریقہ نظر و استدلال ہے اور دوسرا طریقہ ریاضت و مجاہدہ ہے۔ سو پہلا طریقہ اختیار کرنے والے اگر کسی دین سماوی سے وابستہ ہوں تو وہ متکلمین کہلاتے ہیں۔ اور اگر کسی دین سماوی سے وابستہ نہ ہوں، تو مشائین کہلاتے ہیں اور دوسرا طریقہ اختیار کرنے والے اگر اپنی ریاضت اور مجاہدہ میں احکام شرع کی موافقت کرتے ہوں۔ تو وہ صوفیہ ہیں۔ ورنہ اشراقیین کہلاتے ہیں۔ کذا فی حاشیۃ رمضان آفندی۔

۱۸

حقائق الاشیاء ثابتۃ حقیقۃ الشی وماھیتہ مابہ الشی ھو ھو کالحیوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحک والکاتب مما یمکن تصور الانسان بدونہ، فانہ من العوارض،

ترجمہ حقائق اشیاء ثابت ہیں۔ شی کی حقیقت اور اس کی ماہیت وہ چیز ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ چیز وہ چیز ہوتی ہے۔ جیسے حیوان ناطق انسان کے لئے۔ برخلاف ضاحک اور کاتب جیسی ان چیزوں کے کہ جن کے بغیر بھی انسان کا تصور ممکن ہے کہ وہ تو عوارض میں سے ہیں۔

تشریح شارح رحمۃ اللہ علیہ نے حقیقت اور ماہیت کی ایک ہی تفسیر ذکر کر کے اس بات کی جانب اشارہ کیا ہے کہ حقیقت اور ماہیت کے درمیان کوئی حقیقی فرق نہیں ہے۔ شارح کے قول کی وضاحت یہ ہے کہ حقیقۃ الشی وماھیتہ مبتدا ہے۔ اور ما موصولہ ہے۔ اور بہ میں حرف باسببیت کے لئے ہے اور جار و مجرور یکون فعل ناقص محذوف کے متعلق ہے اور الشئ فعل ناقص محذوف کا اسم ہے اور پہلا لفظ ھو ضمیر مرفوع برائے فصل ہے اور دوسرا لفظ ھو جس کا مرجع الشئ

۱۹

ہے فعل ناقص محذوف کی خبر ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہے۔ حقیقۃ الشئ وما ھیتہ ما یکون بہ الشئ ذٰلک الشئ۔ یعنی شی کی حقیقت اور ماہیت وہ شی ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ شی وہ شی بنتی ہے۔ مثلاً آٹا، پانی اور آگ ایسی چیزیں ہیں جن کی وجہ سے روٹی، روٹی بنتی ہے۔ اور تعریف مذکور کی رو سے جس کی وجہ سے کوئی شی وہ شی بنے وہی اس شی کی حقیقت اور ماہیت ہے۔ معلوم ہوا کہ آٹا، پانی اور آگ روٹی کی حقیقت اور ماہیت ہیں۔ یا مثلاً حیوانیت اور ناطقیت دو ایسی چیزیں ہیں جن کی وجہ سے انسان انسان ہوتا ہے۔ اور جس کی وجہ سے کوئی شی وہ شی بنے وہی اس کی حقیقت ہے۔ معلوم ہوا کہ حیوان اور ناطق انسان کی حقیقت اور ماہیت ہے۔ حاصل یہ کہ شی کی حقیقت اور ماہیت اس کی ذاتیات ہوتی ہیں۔ جن کے بغیر شی کے وجود کا تصور ہی ممکن نہیں۔ برخلاف ضاحک وکاتب وغیرہ کے، کہ یہ انسان کی حقیقت نہیں، کیونکہ یہ انسان کے عوارض میں سے ہیں ان کے بغیر بھی انسان کے وجود کا تصور ممکن ہے۔

وقد یقال ان ما بہ الشئ ھو ھو باعتبار تحققہ حقیقتہ، وباعتبار تشخصہ ھویّتہ ومع قطع النظر عن ذٰلک ماھیتہ۔

ترجمہ اور کبھی (حقیقت وماہیت کے درمیان فرق اعتباری بیان کرنے کے لئے) کہا جاتا ہے کہ ما بہ الشئ ھُوَ ھُوَ اپنے متحقق ہونے کے اعتبار سے حقیقت ہے اور اپنے متشخص ہونے کے اعتبار سے ھُوِیّۃ ہے اور ان سے صرف نظر کرتے ہوئے ماہیت ہے۔

تشریح اس قول کا حاصل یہ ہے کہ حقیقت اور ماہیت کے درمیان اگرچہ واقع اور نفس الامر کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے جیسا کہ اوپر شارحؒ دونوں کی ایک ہی تعریف ذکر کر کے اشارہ کر چکے ہیں لیکن دونوں کے درمیان فرق اعتباری ہے جس کی توضیح یہ ہے کہ ایک شی جو نفس الامر میں واحد ہے۔ مگر اس میں مختلف حیثیات ہوتی ہیں۔ اور ان مختلف حیثیتوں کے اعتبار سے اس کے متعدد نام ہوتے ہیں۔ مثلاً زید ایک شخص ہے جو کتابت کرتا ہے۔ اور کپڑے کی سلائی بھی کرتا ہے۔ پہلی حیثیت کے اعتبار سے اس کو کاتب کہا جاتا ہے اور دوسری حیثیت کے اعتبار سے اس کو خیاط کہا جاتا ہے۔ اور دونوں سے صرف نظر کرتے ہوئے وہ ایک انسان ہے۔ اسی طرح ما بہ الشئ ھو ھو، یعنی جس کی وجہ سے کوئی شی وہ شی ہوتی ہے جیسے حیوان ناطق انسان کے لئے اس کی ایک حیثیت تو یہ ہے کہ وہ خارج میں متحقق بمعنی موجود ہے۔ اس حیثیت کے اعتبار سے اس کو انسان کی حقیقت کہیں گے، گویا حقیقت بمعنی متحقق اور موجود ہے۔ دوسری حیثیت یہ ہے کہ خارج میں متشخص اور متعین ہے جس کی وجہ سے اس قابل ہے کہ اس کو ضمیر مثلاً ھُوَ کا مرجع بنایا جائے۔ کیونکہ متشخص اور متعین ہی کی طرف ضمیر راجع ہوتی ہے اس اعتبار سے اس کو ھُوِیّۃ کہتے ہیں۔ جو ضمیر ھُوَ سے ماخوذ ہے۔

۲۰ اور ان دونوں حیثیتوں سے صرفِ نظر کرتے ہوئے اس کو ماہیت کہتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ حقیقت اور ماہیت ایک ہی چیز یعنی ما بہ الشی کے دو مختلف اعتبارات سے دو نام ہیں۔ لہٰذا دونوں کے درمیان فرق اعتباری ہوا۔

وَالشی عندنا ھو الموجود، والثبوت والتحقق والوجود وَالکون الفاظ مترادفۃ معناھا بدیھی التصور

ترجمہ اور شی ہم (اشاعرہ) کے نزدیک صرف موجود ہے اور ثبوت اور تحقق اور وجود اور کون مترادف الفاظ ہیں جن کے معنیٰ کا تصور بدیہی ہے۔

تشریح لغت میں شی اس کو کہتے ہیں جس کو مخبر عنہ اور مبتدا بنانا یا جس کے بارے میں کوئی خبر دینا ممکن ہو۔ اس بناء پر موجود اور معدوم ممکن اور محال سب کو شی کہہ سکتے ہیں۔ موجود کو شی کہنا تو ظاہر ہے۔ اور معدوم ممکن کی مثال بیٹے سے محروم شخص کا یہ کہنا کہ میرا بیٹا ان شاء اللہ عالم ہوگا۔ اس مثال میں بیٹا باوجودیکہ معدوم ممکن ہے پھر بھی اس کے بارے میں خبر دی جا رہی ہے۔ لہٰذا اس کا بیٹا بھی شی ہے۔ اور محال کی مثال ہمارا قول شریکُ البارِی ممتنعٌ ہے کہ شریک الباری کے محال ہونے کے باوجود اس کو مخبر عنہ اور مبتدا بنایا جا رہا ہے اس کے بارے میں ممتنع ہونے کی خبر دی جا رہی ہے۔ اور جس کو مخبر عنہ اور مبتدا بنانا صحیح ہو وہ شی ہے۔ لہٰذا محال بھی شی ہے۔

۲۱ اور اصطلاح میں ہم اشاعرہ کے نزدیک شی درحقیقت موجود کا نام ہے۔ اگر کہیں معدوم پر شی کا اطلاق ہے تو وہ مجاز ہے۔ معدوم کے شی نہ ہونے پر اشاعرہ کی دلیل باری تعالیٰ کا ارشاد "وَقَدْ خَلَقْتُکَ مِنْ قَبلُ وَلَم تَکُ شَیْئًا" ہے، یعنی میں نے تجھ کو پیدا کیا، حالانکہ تو اس سے پہلے یعنی پیدا کئے جانے سے پہلے شی نہ تھا۔ اور ظاہر ہے کہ پیدا کئے جانے سے پہلے انسان معدوم تھا۔ سو جب اللہ تعالیٰ نے انسان سے اس کے عدم کی حالت میں شی کی نفی فرمائی تو معلوم ہوا کہ معدوم شی نہیں ہے۔ بلکہ شی صرف موجود کا نام ہے۔

اور معتزلہ کے نزدیک شی موجود اور معدوم دونوں معنیٰ میں حقیقت ہے مگر معدوم شی بمعنیٰ ثابت ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک ثبوت وجود سے عام ہے۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ممکن معدوم اپنے وجود سے پہلے واجب ہوگا یا ممتنع ہوگا یا ممکن ہوگا۔ اول اور ثانی محال ہے ورنہ واجب سے ممکن کی طرف یا ممتنع سے ممکن کی طرف انقلاب لازم آئے گا۔ حالانکہ تینوں حقیقت کے اعتبار سے مختلف ہیں اور ایک حقیقت سے دوسری حقیقت کی طرف انقلاب محال ہے۔ لہٰذا تیسرا احتمال متعین ہوگیا کہ ممکن اپنے وجود سے پہلے ممکن ہوگا۔ اور امکان ایک صفت ہے جس کے لئے موصوف کی ضرورت ہے۔ اب وہ موصوف موجود تو ہو نہیں سکتا ورنہ شی کا اپنے وجود سے پہلے موجود ہونا لازم آئے گا۔ لامحالہ وہ ثابت ہوگا۔ معلوم ہوا کہ معدوم ممکن شی بمعنیٰ ثابت ہے۔

قولہ: والثبوت والتحقق الخ یعنی لغت میں یہ چاروں الفاظ ایک ہی معنیٰ میں استعمال ہوتے ہیں۔ الخ

بناء پر ہر ایک دوسرے کا قائم مقام ہو سکتا ہے۔

فان قیل فالحکم بثبوت حقائق الاشیاء یکون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة، قلنا المراد به ان ما نعتقده حقائق الاشیاء ونسمّیه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة فی نفس الامر، کما یقال واجب الوجود موجود۔

۲۲

ترجمہ پس اگر کہا جائے کہ پھر تو حقائق اشیاء کے ثبوت کا حکم لگانا لغو ہو گا۔ ہمارے قول "الامور الثابتة ثابتة" کے درجہ میں ہو گا۔ ہم جواب دیں گے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جن چیزوں کو ہم حقائق اشیاء سمجھتے ہیں۔ اور انسان، فرس، سماء، ارض وغیرہ ان کا نام رکھتے ہیں۔ ایسی چیزیں ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے واجب الوجود موجود ہے۔

تشریح اوپر شارحؒ نے حقیقت اور ماہیت کے درمیان فرق اعتباری بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ ما بالشی کو اس کے متحقق اور موجود ہونے کے اعتبار سے حقیقت کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حقیقت بمعنیٰ موجود ہے۔ دوسری بات یہ بتلائی تھی کہ اشاعرہ کے نزدیک شی، موجود کو کہتے ہیں اور تیسری بات یہ بتلائی تھی کہ وجود اور ثبوت مترادف ہیں جس کی رو سے موجود اور ثابت بھی مترادف ہونگے تو ان تینوں باتوں کے مجموعہ سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ جس کا شارحؒ جواب دیتے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جب حقیقت بحکم مقدمہ اولیٰ متحقق کے معنیٰ میں ہے۔ اور تحقق بحکم مقدمہ ثالثہ ثبوت کا مرادف ہے تو حقائق بمعنی ثابتات ہوا۔ اور بحکم مقدمہ ثانیہ اشیاء بمعنی موجودات ہے اور موجود بحکم مقدمہ ثالثہ ثابت کا مرادف ہے تو لفظ اشیاء بھی بمعنی ثابتات ہوا۔ اور حقائق اشیاء علین اشیاء ہوئے۔ اور ماتن کا قول حقائق الاشیاء، الثابتات کے معنی میں ہو پھر تو اس پر ثبوت کا حکم لگانا اور حقائق الاشیاء ثابتة کہنا۔ ہمارے قول الثابتات ثابتة کے درجہ میں ہو گا جو بلاشبہ لغو اور غیر مفید کلام ہے۔ کیونکہ کلام کے مفید ہونے کے لئے موضوع اور محمول کے درمیان معنی کے اعتبار سے مغایرت ضروری ہے اور یہاں ایسا نہیں ہے۔

شارحؒ نے اعتراض مذکور کا جو جواب دیا ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ موضوع اور محمول کے درمیان مغایرت بایں طور موجود ہے کہ موضوع بحسب الاعتقاد اور محمول بحسب نفس الامر مراد ہے۔ یعنی موضوع حقائق الاشیاء سے اس کے الثابتات کے معنی میں ہونے کی وجہ سے جو ثبوت مفہوم ہوتا ہے وہ ثبوت اعتقادی ہے اور محمول لفظ ثابتة سے جو ثبوت مفہوم ہوتا ہے وہ ثبوت نفس الامری ہے اور ماتن کے قول حقائق الاشیاء ثابتة کا معنی ہے۔ الثابتات فی اعتقادنا، ثابتة فی نفس الامر یعنی جو چیزیں ہمارے اعتقاد میں

ثابت اور موجود ہیں وہ واقع اور نفس الامر میں بھی ثابت اور موجود ہیں اور ثبوت اشیاء کے سلسلہ میں ہمارا اعتقاد نفس الامر کے مطابق ہے۔

قولہ: والمراد بہ الخ یعنی جن چیزوں کو ہم حقائق الاشیاء بمعنی ثابت اور موجود اعتقاد کرتے ہیں۔ اور ثابت و موجود سمجھ کر ہم ان کے مختلف نام رکھتے ہیں وہ نفس الامر میں بھی ثابت اور موجود ہیں۔

قولہ: کما یقال الخ یہ تاویل مذکور (یعنی موضوع کے بحسب الاعتقاد اور محمول کے بحسب نفس الامر مراد لئے جانے کی تائید ہے۔ وجہ تائید یہ ہے کہ واجب الوجود ایک موجود ہستی کا نام ہے اس کے باوجود کہا جاتا ہے واجب الوجود موجودٌ۔ جو ہمارے قول الموجود موجودٌ کے درجہ میں ہے۔ جس میں موضوع اور محمول دونوں متحد ہیں۔ پھر بھی یہ مفید کلام ہے محض اس وجہ سے کہ موضوع بحسب الاعتقاد اور محمول بحسب نفس الامر مراد ہے۔ اور واجب الوجودِ موجودٌ کے معنی ہیں الموجود الذی نعتقدہ واجب الوجود موجود فی نفس الامر۔ یعنی جس موجود کو ہم واجب الوجود اعتقاد کرتے ہیں۔ وہ نفس الامر میں بھی موجود ہے۔ اسی طرح ماتن کا قول حقائق الاشیاء ثابتۃٌ بھی موضوع بحسب الاعتقاد اور محمول بحسب نفس الامر مراد ہونے کی وجہ سے مفید کلام ہے۔

وھٰذا کلام مفید ربما یحتاج الی البیان ولیس مثل قولک الثابت ثابت ولا مثل قولہ انا ابوالنجم وشعری شعری۔

ترجمہ اور یہ کلام مفید ہے (لغو نہیں ہے) بہت کم محتاج تاویل ہوتا ہے اور تمہارے قول الثابت ثابتٌ کے مثل نہیں ہے (کیونکہ یہ تو لغو ہے) اور نہ ہی شاعر کے قول: انا ابوالنجم وشعری شعری کے مثل ہے۔ (کیونکہ یہ بہت زیادہ محتاج تاویل ہے)

تشریح محشین نے مذکورہ عبارت کی توضیح مختلف وجوہ سے کی ہے۔ (۱) رُبَّ تقلیل کے لئے ہو تو عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ حقائق الاشیاء ثابتۃ کلام مفید ہے لغو نہیں ہے۔ بہت کم بیان کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ موضوع کو بحسب الاعتقاد اعتبار کرنا عرف و لغت میں شائع ذائع ہے۔ اس لئے اس کا معنی واضح ہے البتہ بعض کمزور ذہن والوں کو سمجھانے کے لئے بعض دفعہ بیان کرنا پڑ جاتا ہے۔ ولیس مثل قولک: الثابت ثابت اور تمہارے قول الثابت ثابت کے مثل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تو لغو کلام ہے اور وجہ لغویت یہ ہے کہ قائل نے موضوع اور محمول دونوں کو بحسب نفس الامر مراد لیا ہے۔ لہٰذا الثابت ثابت کے معنی ہوئے۔ الثابت فی نفس الامر ثابتٌ فی نفس الامر۔ اور اس کلام کی لغویت مخفی نہیں۔ ولا مثل قولہ: انا ابوالنجم وشعری شعری۔ اور نہ ہی ابوالنجم کے قول انا ابوالنجم وشعری شعری کے مثل

ہے۔ کیونکہ یہ بہت زیادہ محتاج تاویل ہے۔ کثرت احتیاج کی وجہ یہ ہے کہ شعری شعری کا معنیٰ ہے۔ شعری الآن کشعری فیما مضی۔ یعنی میرے آج کل کے اشعار زمانہ ماضی کے اشعار کے مثل ہیں۔ بڑھاپے کی وجہ سے میری عقل متاثر ہوئی ہے اور نہ میرے اشعار کی بلاغت۔ یہ تاویل تکلف پر مبنی ہونے کی وجہ سے متبادر الی الفہم نہیں اس لئے بہت زیادہ محتاج بیان ہے پورا شعر جس میں ابوالنجم نے خواب کی کیفیت بیان کی ہے یہ ہے۔

لِلّٰہ دَرّی ما احسّ صدری　　تنام عینی وفؤادی یسری

مع العفاریت بارض قفر　　انا ابوالنجم وشعری شعری

(۲) دوسری توضیح یہ ہے کہ ربّما یحتاج الی البیان مصنف کے قول ہٰذا کلام مفید کی تاکید ہو۔ اور ربّ خواہ تقلیل کے لئے ہو خواہ تکثیر کے لئے اور بیان سے مراد دلیل ہو۔ تو عبارت کے معنیٰ یہ ہونگے کہ حقائق الاشیاء ثابتۃ مفید کلام ہے بعض دفعہ یا بسا اوقات سوفسطائیہ پر جو اشیاء کے وجود و ثبوت کا انکار کرتے ہیں رد کرنے کیلئے محتاج دلیل ہوتا ہے اور دلیل پیش کرنا عقلاء کا کام ہے اور جو کلام عقلاء کی معرکہ آرائی کا میدان ہو وہ لغو نہیں ہو سکتا بلکہ مفید ہی ہو گا۔ اس لئے حقائق الاشیاء ثابتۃ کلام مفید ہے۔

(۳) تیسری توضیح یہ ہے کہ بیان کے معنیٰ تاویل کے ہوں۔ اور عبارت کا مطلب یہ ہو کہ حقائق الاشیاء ثابتۃ کلام مفید ہے بعض دفعہ ظاہر سے پھیرے بغیر تاویل کی حاجت ہوتی ہے بخلاف الثابت ثابت کے، کہ یہ لغو ہے اور بخلاف انا ابوالنجم وشعری شعری کے کہ وہ ایسی تاویل کا محتاج ہے جس میں اس کو ظاہری معنیٰ سے پھیر دیا جاتا ہے۔

وتحقیق ذٰلک انّ الشیئ قد یکون لہ اعتبارات مختلفۃ یکون الحکم علیہ بشیئٍ مفیدًا بالنظر الیٰ بعض تلک الاعتبارات دون بعض کالانسان اذا اُخِذ من حیث انہ جسم کان الحکم علیہ بالحیوانیّۃ مفیدًا، واذا اُخِذ من حیث انہ حیوان ناطق کان ذٰلک لغوًا

ترجمہ اور اس (جواب) کی تحقیق یہ ہے کہ شی کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں، بعض اعتبارات سے اس پر کسی چیز کا حکم لگانا مفید ہوتا ہے۔ اور بعض اعتبارات سے مفید نہیں ہوتا۔ جیسے انسان ہے کہ جب اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہوگا۔ اور جب اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ حیوان ناطق ہے تو (حکم لگانا) لغو ہو گا۔

۲۳

تشریح مذکورہ جواب کی ایسے انداز پر تحقیق پیش کر رہے ہیں جس سے اعتراض و جواب کا منشا بھی معلوم ہو جائے۔ حاصل تحقیق کا یہ ہے کہ ایک چیز میں مختلف حیثیتیں ملحوظ ہوتی ہیں۔ بعض کے لحاظ سے

کسی چیز کا حکم لگانا مفید ہوتا ہے۔ اور بعض کے لحاظ سے اس چیز کا حکم لگانا مفید نہیں ہوتا۔ مثلاً انسان کہ وہ جسم بھی ہے اور حیوان بھی ہے تو جب اس کے جسم ہونے کا لحاظ کرتے ہوئے اس پر حیوانیت کا حکم لگایا جائے اور الانسان حیوان کہا جائے تو یہ کلام مفید ہوگا کیونکہ ایسی صورت میں الانسان حیوان کہنا ھٰذا الجسم حیوان کہنے کے درجہ میں ہوگا۔ اور جب اس کے حیوان ہونے کا لحاظ کرتے ہوئے اس پر حیوانیت کا حکم لگایا جائے اور الانسان حیوانٌ کہا جائے، تو لغو ہوگا کیونکہ اس صورت میں الانسان حیوان کہنا ھٰذا الحیوان حیوان کہنے کے درجہ میں ہوگا۔

اسی طرح ماتن رح کے قول۔ حقائق الاشیاء میں دو حیثیتیں ہیں ایک تو یہ ہے کہ وہ موجود اور ثابت ہیں اس حیثیت کے لحاظ سے اس پر ثبوت کا حکم لگانا لغو ہوگا کیونکہ ایسی صورت میں حقائق الاشیاء ثابتۃ، الثابتات ثابتۃ کے درجہ میں ہوگا۔ اور منشاءِ اعتراض اسی حیثیت کا اعتبار ہے۔

دوسری حیثیت یہ ہے کہ وہ معلوم ہیں۔ اس لحاظ سے ان پر ثبوت کا حکم لگانا مفید ہے کیونکہ اس صورت میں حقائق الاشیاء ثابتۃ ہمارے قول المعلومات ثابتۃ کے معنیٰ میں ہے۔ جواب کا منشاء اس دوسری حیثیت کا اعتبار ہے۔

وَالعلم بها أی بالحقائق من تصوراتها والتصدیق بها وباحوالها متحقق وقیل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجمیع الحقائق والجواب ان المراد الجنس ردّاً علی القائلین بانه لا ثبوت لشیئٍ من الحقائق ولا علم بثبوت حقیقة ولا بعدم ثبوتها۔

ترجمہ اور حقائق اشیاء کا علم یعنی ان کا تصور اور ان حقائق الاشیاء کے وجود اور ان کے احوال (حدوث امکان وغیرہ) کی تصدیق متحقق اور نفس الامر میں ثابت ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ (مصنف کے قول العلم بہا سے) مراد اشیاء کے ثبوت کا علم ہے۔ اس بات کے یقینی ہونیکی وجہ سے کہ تمام اشیاء کا علم نہیں ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ (الحقائق سے) مراد جنس (حقائق) ہے ان لوگوں پر رد کرنے کے لئے جو یہ کہتے ہیں کہ کسی شی کا ثبوت نہیں اور نہ کسی شی کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم ہی ہے۔

۲۴

تشریح فرقہ سوفسطائیہ میں سے کچھ کا کہنا ہے کہ کسی کو کسی بھی شے کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم نہیں ہوتا۔ ان پر رد کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ جس طریقہ سے اشیاء کا وجود اور ثبوت نفس الامری ہے وہمی و خیالی یا مبنی بر اعتقاد نہیں اسی طرح اشیاء کے وجود کا علم اور ان کے احوال مثلاً امکان و حدوث وغیرہ کا علم بھی نفس الامر میں ثابت اور متحقق ہے۔ مثلاً جس طرح آسمان و زمین وغیرہ وہمی اور خیالی چیزیں نہیں بلکہ

واقع اور نفس الامر میں موجود ہیں. اسی طرح واقع اور نفس الامر میں ہم کو ان کے وجود کا علم بھی ہے. اور ان کے احوال مثلاً آسمان کے ہمارے اوپر ہونے اور زمین کے ہمارے نیچے ہونے کا بھی علم ہے.

قولہ قیل الخ شارحؒ نے ماتن کے قول والعلم بہا میں ضمیر مجرور کا مرجع الحقائق کو قرار دیا تھا. بعض شراح نے کہا کہ چونکہ الحقائق پر لام تعریف استغراق کے لئے ہے جس کی وجہ سے معنی یہ ہوئے کہ تمام حقائق اشیاء کا علم متحقق ہے. حالانکہ یہ بات یقینی ہے کہ تمام اشیاء کا علم بندے کو نہیں ہے. اس لئے مضاف لفظ ثبوت مقدر مانتے ہوئے کہا کہ ماتنؒ کے قول والعلم بہا سے مراد العلم بثبوتہا ہے یعنی تمام اشیاء کے ثبوت کا علم متحقق ہے.

والجواب الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مضاف مقدر ماننے کی حاجت نہیں کیونکہ الحقائق پر الف لام استغراق کے لئے ہے ہی نہیں جس کی وجہ سے اعتراض وارد ہو. بلکہ لام جنس کے لئے ہے. اور ماتن کے قول العلم بہا سے مراد العلم بجنس الحقائق ہے. اس لئے کہ مقصد ان لوگوں پر رد کرنا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ انسان کو کسی بھی شے کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم نہیں ہوتا. اور ظاہر ہے کہ ان کا یہ قول "لا علم بثبوت شئ من الحقائق ولا عدم ثبوتہ" سالبہ کلیہ ہے. تو جب جنس حقائق کے ثبوت کا علم ہوتا ہے جو موجبہ جزئیہ کے حکم میں ہے تو ان کا سالبہ کلیہ باطل ہوگیا. کیوں کہ ایجاب جزئی سے سلب کلی باطل ہوجاتا ہے.

خلافاً للسوفسطائیۃ فان منهم من ینکر حقائق الاشیاء ویزعم انہا اوہام وخیالات باطلۃ وہم العنادیّۃ، ومنہم من ینکر ثبوتہا ویزعم انہا تابعۃ للاعتقاد حتی ان اعتقدنا الشئ جوہرًا فجوہر او عرضًا فعرض، او قدیمًا فقدیم، او حادثًا فحادث وہم العندیّۃ، ومنہم من ینکر العلم بثبوت شئٍ ولا ثبوتہ ویزعم انّہ شاکٌّ وشاکٌّ فی انہ شاکٌّ وہلم جرًّا، وہم اللاادریّۃ.

ترجمہ برخلاف سوفسطائیہ کے، کہ ان میں بعض تو نفس اشیاء ہی کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ سب وہمی چیزیں اور باطل خیالات ہیں اور یہ لوگ عنادیہ کہلاتے ہیں اور ان (سوفسطائیہ) میں بعض اشیاء کے ثبوت (نفس الامری) کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ (اشیاء) ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں. یہاں تک کہ اگر ہم کسی شی کو جوہر اعتقاد کریں تو وہ جوہر ہے یا عرض (اعتقاد کریں)، تو عرض ہے یا قدیم (اعتقاد کریں)، تو قدیم ہے یا حادث (اعتقاد کریں)، تو حادث ہے. اور یہ لوگ عندیہ کہلاتے ہیں، اور ان (سوفسطائیہ) میں بعض شی کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمیں شک ہے اور انھیں اس بارے میں بھی شک ہے کہ ہمیں شک ہے. علیٰ ہذا القیاس.

تشریح بعض لوگوں کے قول کے مطابق سوفسطائیہ احمق فلاسفہ کی ایک جماعت ہے جن میں تین فرقے

ہیں۔ شارحؒ کا بھی یہی خیال ہے۔ لیکن محققین کا کہنا ہے کہ دنیا میں کوئی بھی اس مذہب کا اختیار کرنے والا نہیں ہے بلکہ ہر غلطی کرنے والا جس بات میں غلطی کر رہا ہے اس میں سوفسطائی ہے جیسا کہ اس کے ماخذ اشتقاق سے ظاہر ہے جس کو عنقریب شارحؒ بیان فرمائیں گے۔ بہر حال سوفسطائیہ کے تین گروہ ہیں۔ ایک گروہ عنادیہ کہلاتا ہے جو اشیاء کے ثبوت کا علی الاطلاق انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جو کچھ بھی ہم دیکھ رہے ہیں یا محسوس کر رہے ہیں سب اوہام و خیالات ہیں۔ نفس الامر میں کسی بھی شئی کا ثبوت اور وجود نہیں۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ کوئی بھی قضیہ ہو۔ بدیہی ہو یا نظری، اس کا معارض قضیہ ضرور موجود ہے۔ لہٰذا اذا تعارضا تساقطا کے تحت دونوں میں سے کوئی بھی متحقق اور ثابت نہیں ہوگا۔ مثلاً متکلمین کا ایک قضیہ ہے کہ جوہر فرد بمعنی جزء لایتجزی موجود ہے۔ اس کے معارض فلاسفہ کا یہ قضیہ ہے کہ ہر جوہر کی تقسیم غیر متناہی ممکن ہے۔ تقسیم کسی جزء پر پہنچ کر ختم ہی نہ ہوگی کہ اس جزء کو لایتجزی کہا جائے۔ سو متکلمین کا قضیہ فلاسفہ کے دلائل سے باطل ہے اور فلاسفہ کا قضیہ متکلمین کے اثبات جزء لایتجزی پر قائم کردہ دلائل سے باطل ہے۔ اس گروہ کو عنادیہ کہنے کی یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ یہ لوگ حق کا ناحق انکار کرتے ہیں اور عناد کے معنی ناحق جھگڑنے کے ہیں اور یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ یہ حق سے منحرف ہیں اور عَنَدَ عن الطریق کے معنی منحرف ہونے کے ہیں۔

دوسرا گروہ عندیہ کہلاتا ہے عِنْدَ کے معنی اعتقاد کے ہیں۔ جیسے کہا جاتا ہے خروج الدم ینقض الوضوء عند ابی حنیفۃ۔ یعنی خروج دمؒ کے ناقض ہونے کا امام ابو حنیفہؒ کو اعتقاد ہے۔ چونکہ یہ لوگ اشیاء کے ثبوت نفس الامری کے منکر ہیں اور ثبوت اعتقادی کے قائل ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ نفس الامر میں کوئی شئی کچھ نہیں ہے بلکہ ہر چیز ہمارے اعتقاد کے تابع ہے۔ یہاں تک کہ اگر ہم ایک چیز کو جوہر اعتقاد کر لیں تو جوہر ہے۔ اور اگر اسی چیز کو عرض اعتقاد کر لیں تو عرض ہے۔ اسی طرح جس چیز کو ہم نے جوہر اعتقاد کیا ہے وہ ہمارے نزدیک جوہر ہے اور اسی چیز کو دوسرا شخص عرض اعتقاد کرے تو اس کے نزدیک وہ عرض ہے اور ہر ایک کا مذہب اس کے نزدیک حق ہے۔ فریق مقابل کے نزدیک باطل ہے۔ اس بناء پر ان لوگوں کو عندیہ کہا گیا۔

تیسرا گروہ لاادریہ کہلاتا ہے۔ جو اشیاء کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم و یقین کا انکار اور دونوں میں شک کا اظہار کرتا ہے۔ اگر آپ ان سے پوچھیں کہ کیا اشیاء ثابت اور موجود ہیں تو کہیں گے، لا ادری مجھے علم نہیں اور اگر پوچھیں۔ کہ کیا اشیاء ثابت نہیں ہیں تو بھی لا ادری کہہ کر اپنے شک کا اظہار کریں گے۔ حتی کہ انھیں اپنے شکی ہونے میں بھی شک ہے۔ چنانچہ اگر ان میں کسی سے پوچھیں کہ کیا تمھیں اشیاء کے ثبوت کا علم نہیں تو بھی کہیں گے لا ادری یعنی مجھے اس بات کا بھی علم نہیں کہ مجھے علم نہیں ہے۔

ماتنؒ نے اپنے قول " حقائق الاشیاء ثابتۃ " سے اشیاء کے ثبوت نفس الامری کا دعویٰ کر کے عناد

اور عندیہ کی مخالفت کی ہے۔ اور" وَالعلم بہا متحقق" سے ثبوتِ اشیاء کے علم کا دعویٰ کر کے لا ادریہ کی مخالفت کی ہے۔ یہ توضیح ہے ماتن کے قول" خلافاً للسوفسطائیۃ" کی۔

وَلنا تحقیقاً انا نجزم بالضرورۃ بثبوت لبعض الاشیاء بالعیان و بعضہا بالبیان والزاماً انہ، اِن لم یتحقق نفی الاشیاء فقد ثبت، وَاِن تحقق فالنفی حقیقۃ من الحقائق، لکونہ نوعاً من الحکم فقد ثبت شیئ من الحقائق فلم یصح نفیہا علی الاطلاق ولا یخفیٰ انہ انما یتم علی العنادیۃ۔

ترجمہ اور ہماری دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم بعض اشیاء کے ثبوت کا مشاہدہ کی وجہ سے اور بعض کے ثبوت کا دلیل کی وجہ سے یقین کرتے ہیں۔ اور الزامی یہ ہے کہ اگر اشیاء کی نفی متحقق نہیں ہے تو ثبوت ہو چکا۔ اور اگر متحقق ہے تو نفی بھی ایک حقیقت ہے کیونکہ وہ حکم کی ایک قسم ہے تو ایک حقیقت ثابت ہو گئی۔ لہٰذا اس کی بالکل نفی صحیح نہ ہوئی۔ اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ دلیل صرف عنادیہ کے خلاف درست ہو گی۔

تشریح تحقیقی وہ دلیل ہے جس کے مقدمات نفس الامر میں سچے ہوں۔ اگرچہ فریق مقابل کے نزدیک سچے نہ ہوں اور وہ انھیں تسلیم نہ کرتا ہو۔ دلیل تحقیقی سے مقصود محض اظہارِ حق ہوتا ہے۔ فریق مقابل کو لاجواب کرنا مقصود نہیں ہوتا۔ کیونکہ فریق مقابل کہہ سکتا ہے کہ جن مقدمات پر تمہاری دلیل مبنی ہے۔ وہ مقدمات ہی میرے نزدیک درست نہیں۔ اور الزامی سے مراد فریق مقابل کے نزدیک تسلیم شدہ مقدمات سے مرکب ایسی دلیل ہے۔ جس سے اس کے مذہب کا بطلان لازم آتا ہو۔ اگرچہ دلیل پیش کرنے والے کو خود وہ مقدمات تسلیم نہ ہوں۔ اور دلیل الزامی سے مقصود محض فریق مقابل کو لاجواب کرنا ہوتا ہے۔

ثبوتِ اشیاء پر تحقیقی دلیل یہ ہے کہ ہم بعض اشیاء کے وجود اور ثبوت کا مشاہدہ کی وجہ سے یقین کرتے ہیں اور بعض اشیاء کے وجود کا دلیل کی بناء پر یقین کرتے ہیں۔ مثلاً زمین، آسمان، دریا، جنگل، پہاڑ وغیرہ کے وجود کا دیکھنے کی بناء پر یقین کرتے ہیں۔ اور باری تعالیٰ کے وجود کا دلیل کی بنا پر یقین کرتے ہیں۔ یا مثلاً دھواں کے وجود کا دیکھ کر یقین کرتے ہیں اور اس وقت آگ کے وجود کا اس دلیل سے یقین کرتے ہیں کہ دھواں آگ کا اثر ہے اور شی جس چیز کا اثر ہوتی ہے اس کے بغیر موجود نہیں ہوتی۔ لہٰذا یقینی طور پر آگ بھی موجود ہے۔ اس دلیل پر سوفسطائیہ کہہ سکتے ہیں کہ آپ کو یقین ہو گا۔ ہم تو یقین نہیں کرتے، بلکہ ہم تو یہی سمجھتے ہیں کہ یہ سب اوہام و خیالات ہیں۔ نفس الامر میں کوئی بھی شی موجود نہیں۔

اور الزامی دلیل یہ ہے کہ ہم سوفسطائیہ سے پوچھیں گے کہ نفی اشیاء جس کے تم قائل ہو متحقق ہے یا نہیں اگر یہ کہتے ہیں کہ متحقق نہیں ہے تو یہ نفی کی نفی ہوئی۔ جو عین اثبات ہے لہٰذا اشیاء کا ثبوت ہو گیا۔ اور اگر کہتے ہیں کہ نفی اشیاء

متحقق ہے تو ہم کہیں گے کہ نفی بھی ایک حقیقت اور موجود خارجی ہے کیونکہ حکم کی دو قسمیں ہیں ایجاب اور نفی، لہٰذا نفی حکم کی ایک قسم ہوئی۔ اور حکم تصدیق ہے اور تصدیق علم ہے اور علم ایک نفسانی کیفیت ہے اور کیف عرض ہے اور عرض موجودات خارجیہ اور حقائق اشیاء میں سے ہے تو اشیاء کی نفی بھی ایک حقیقت ہوئی اور جب ایک حقیقت ثابت ہو گئی جو موجبہ جزئیہ بعض الحقائق ثابتۃ کے معنیٰ میں ہے تو علی الاطلاق یعنی سلب کلی کے طور پر حقائق اشیاء کی نفی کا دعویٰ کرنا اور یہ کہنا کہ کسی بھی حقیقت کا ثبوت نہیں ہرگز درست نہ ہوگا۔ کیونکہ ایجاب جزئی سے سلب کلی باطل ہو جاتا ہے۔

اس الزامی دلیل کے بارے میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس سے صرف عنادیہ کے خلاف حجت قائم ہوگی۔ کیونکہ عندیہ کہہ دیں گے کہ یہ دلیل تمہارے اعتقاد میں صحیح ہوگی۔ ہمارے اعتقاد میں صحیح نہیں ہے۔ اور لا ادریہ سوال کی دونوں شقوں کے جواب میں لا ادری کہہ دیں گے۔ کسی شق کا اعتراف ہی نہیں کریں گے کہ ان پر حجت قائم ہو۔

قالوا الضروريات منها حسيات، والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين والصفراوي قد يجد الحلو مرا ومنها بديهيات، وقد تقع فيها اختلافات وتعرض بها شبه تفتقر في حلها الى انظار دقيقة، والنظريات فرع الضروريات، ففسادها فسادها، ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء۔

ترجمہ سوفسطائیہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے بعض حسیات ہیں اور حس کثرت سے غلطی کرتا ہے جیسے بھینگا آدمی ایک چیز کو دو دیکھتا ہے اور صفراوی شخص میٹھی چیز کو کڑوی محسوس کرتا ہے۔ اور ضروریات میں سے بدیہیات ہیں اور بعض دفعہ ان میں اختلافات واقع ہوتے ہیں اور ایسے شبہات پیش آتے ہیں جنھیں حل کرنے کے سلسلے میں نظر دقیق کی ضرورت پڑتی ہے اور نظریات ضروریات کی فرع ہیں تو ضروریات کا فساد نظریات کا فساد ہوگا۔ اور اسی وجہ سے ان (نظریات) میں عقلاء کا اختلاف بہت ہے۔

تشریح علم کی دو قسمیں ہیں۔ اگر کسی چیز کا علم نظر اور ترتیب معلومات کے واسطہ سے حاصل ہو تو وہ نظری ہے ورنہ ضروری ہے اور ضروری کے بہت سے اقسام ہیں۔ مثلاً حسیات، بدیہیات، متواترات، وجدانیات، حدسیات، تجربیات اور فطریات وغیرہ۔ ان سب میں اقویٰ حسیات اور بدیہیات کو قرار دیا گیا ہے تو سوفسطائیہ میں سے لا ادریہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے حسیات کے ثبوت کا علم بمعنیٰ یقین نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ حسیات کے علم و یقین کا ذریعہ حواس ہیں۔ اور حواس کلیات کا ادراک نہیں کرتے، کیونکہ کلیات کا ادراک عقل کرتی ہے اور جزئیات کے ادراک میں حواس کثرت سے غلطی کرتے ہیں۔ مثلاً صفراوی شخص میٹھی چیز کو کڑوی محسوس کرتا ہے۔ بھینگا آدمی ایک چیز کو دو دیکھتا ہے۔ حاسۂ بصر چھوٹی چیز کو بڑی دیکھتا ہے۔ مثلاً انگور کو پانی میں ڈال دو تو وہ اپنے واقعی حجم سے

بڑا دکھائی دیتا ہے۔ اسی طرح بڑی چیز چھوٹی دکھائی دیتی ہے۔ مثلاً فضا میں اڑنے والے جہاز اپنے واقعی حجم سے بہت چھوٹے دکھائی دیتے ہیں۔ بارش کے قطرے تار کے مانند دکھائی دیتے ہیں۔ ایسی رسی کو جس کے ایک سرے پر ذرا سی چنگاری ہو اگر تیزی سے گھمایا جائے تو آگ کا پہیہ سا دکھائی دیتا ہے۔ چلتی ہوئی ٹرین کے بند ڈبے میں بیٹھے ہوئے شخص کو ڈبہ ساکن معلوم ہوتا ہے۔ تیز رفتار ٹرین میں بیٹھے ہوئے شخص کو ریلوے لائن کے کنارے کھڑے درخت اور بجلی کے ساکن کھمبے متحرک دکھائی دیتے ہیں۔ اس کثرت سے حواس کے غلط ادراک کرنے کے باوجود حسیات کے ثبوت کا کیسے علم ویقین ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ضروریات میں سے بدیہیات ہیں۔ ان میں کثرت سے اختلاف ہے جس کی بنا پر ان کے ثبوت پر بھی اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً فرقہ مشبہہ اس قضیہ کے بدیہی ہونے کا مدعی ہے کہ ہر موجود کا مکان میں ہونا ضروری ہے۔ اشاعرہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ معتزلہ اس قضیہ کی بداہت کے مدعی ہیں کہ بندہ خود اپنے افعالِ اختیاریہ کا خالق ہے۔ اشاعرہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ فلاسفہ اس قضیہ کو بدیہی قرار دیتے ہیں کہ فاعل مختار کا انہی دو تحت القدرۃ چیزوں میں سے کسی ایک کو بغیر مرجح کے ترجیح دینا محال ہے۔ اشاعرہ اس کا انکار کرتے ہیں بدیہیات میں اس قدر اختلاف ان کے ثبوت پر اعتماد کو ختم کر دیتا ہے کیونکہ ہو سکتا ہے بداہت کا دعویٰ غلط ہو۔

نیز بدیہیات میں بعض دفعہ ایسے شبہات پیدا ہو جاتے ہیں جنھیں حل کرنے میں نظر دقیق کی حاجت ہوتی ہے۔ اور محتاجِ نظر ہونا بداہت کے منافی ہے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ باوجود نظر کے شبہ زائل نہ ہو اور اس کے حل میں غلطی ہو جائے سو جب حسیات اور بدیہیات کے ثبوت کا علم ویقین نہیں ہو سکتا جو ضروریات کے اقسام میں اقوی مانے گئے ہیں۔ تو باقی ضروریات کے ثبوت کا بدرجہ اولیٰ علم نہیں ہو سکتا اور جب ضروریات کا علم نہیں ہو سکتا تو نظریات کا بھی علم نہیں ہو سکتا کیونکہ نظریات بایں معنی ضروریات کی فرع ہیں کہ ضروریات ہی کو ترتیب دیکر نظریات کا علم حاصل کیا جاتا ہے۔ لہٰذا ضروریات کا یعنی فساد علم نہ ہونا نظریات کا علم نہ ہونے کو مستلزم ہوگا اور اسی وجہ سے کہ ضروریات کے ثبوت کا علم نہ ہونا نظریات کے ثبوت کا علم نہ ہونے کا سبب ہے۔ نظریات میں کثرت سے اختلاف ہے۔

قلنا غلط الحسّ فی البعض لاسباب جزئیۃ لا ینافی الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف فی البدیہی لعدم الالف او لخفاء فی التصوّر لا ینافی البداھۃ، وکثرۃ الاختلاف لفساد الانظار لا تنافی حقیّۃ بعض النظریات. والحق انہ لا طریق الی المناظرۃ معھم خصوصًا مع اللاادریّۃ، لانّھم لا یعترفون بمعلوم لیُثبت بہ مجھول، بل الطریق تعذیبھم بالنار، لیعترفوا، او یحترقوا، وسوفسطا اسم للحکمۃ المموّھۃ والعلم المزخرف، لان سوفا معناہ العلم والحکمۃ، واسطا معناہ المزخرف والغلط، ومنہ اشتقت السفسطۃ، کما اشتقت الفلسفۃ من فیلاسوف، ای محب الحکمۃ۔

ترجمہ ہم جواب دیتے ہیں کہ بعض چیزوں میں خاص اسباب کی وجہ سے حس کا غلطی کرنا غلطی کے اسباب ندارد ہونے کی وجہ سے دوسری بعض چیزوں کا یقین کرنے کے منافی نہیں ہے۔ اور (طرفین کے) تصوّر میں خفاء ہونے کی وجہ سے یا اُنسیت نہ ہونے کی وجہ سے بدیہی میں اختلاف ہونا بداہت کے منافی نہیں ہے۔ اور فسادِ نظر کی وجہ سے کثرت اختلاف بعض نظریات کے حق ہونے کے منافی نہیں ہے اور ایمانداری کی بات تو یہ ہے کہ ان کے ساتھ خاص کر لاادریّہ کے ساتھ مناظرہ کی کوئی صورت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ کسی معلوم کا اعتراف ہی نہیں کرتے۔ جس کے ذریعہ کوئی مجہول ثابت کیا جائے۔ بلکہ راستہ (ان سے نمٹنے کا) ان کو آگ کی سزا دینا ہے تاکہ یا تو اعتراف کریں یا جل کر بھسم ہو جائیں اور سوفسطا مزین اور آراستہ پیراستہ علم کا نام ہے۔ کیونکہ سوفا کا معنیٰ علم و حکمت ہے۔ اور اسطا کا معنیٰ مزیّن اور غلط ہے۔ اور اسی سے (رباعی کا مصدر) سفسطہ مشتق ہے جس طرح فلسفہ۔ فیلاسوف بمعنیٰ محب حکمت سے مشتق ہے۔

تشریح ۲۸ شارح اولاً حسیات کے ثبوت پر لاادریہ کے وارد کردہ اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔ بعض چیزوں کے ادراک میں حواس کے غلطی کرنے کی بناء پر لاادریہ نے یہ کلیہ تصور کیا تھا کہ پھر کسی چیز میں بھی حواس کا فیصلہ معتبر نہ ہوگا۔ شارح اس کلیہ کا انکار کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ خاص اسباب کی وجہ سے کسی کے حواس کا بعض چیزوں کے ادراک میں غلطی کرنا دوسرے بعض لوگوں کے یقین کرنے کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ ہو سکتا ہے دوسرے کے اندر غلطی کا وہ سبب موجود نہ ہو مثلاً صفراوی شخص کے میٹھی چیز کو کڑوی محسوس کرنے کا سبب اس شخص کا صفراوی ہونا تھا سو جو شخص صفراوی نہ ہوگا، اس کا حاسۂ ذوق غلط ادراک نہ کرے گا۔ یا مثلاً تیز رفتار ٹرین کے مسافر کو بجلی کے ساکن کھمبوں کے متحرک دکھائی دینے کا سبب ٹرین کی تیز رفتاری تھی تو جو شخص ٹرین میں سوار نہ ہوگا اس کو ساکن کھمبے متحرک نہ معلوم ہوں گے۔

اور بدیہیات کے ثبوت پر لاادریہ کے نقض کا جواب یہ ہے کہ بعض دفعہ ایک قضیہ نفس الامر میں بدیہی ہوتا ہے مگر ایک شخص پر اس کے موضوع اور محمول کے صحیح معنیٰ کا تصور مخفی رہتا ہے جس کی بناء پر وہ اس بدیہی قضیہ سے اختلاف اور اس کا انکار کرتا ہے لیکن جب اسے موضوع اور محمول کے صحیح معنی کا تصور ہو جاتا ہے تو اختلاف ختم ہو جاتا ہے مثلاً "واجب الوجود لیس بعرض" ایک بدیہی قضیہ ہے جس سے ایک شخص اختلاف کرتا ہے لیکن جب اس کو موضوع اور محمول کا صحیح تصور کرایا جائے گا اور بتایا جائے گا کہ واجب الوجود اس کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں غیر کا تابع اور محتاج نہ ہو۔ اور عرض اس کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں اس محل کا تابع اور محتاج ہو جس کے ساتھ لگ کر وہ موجود ہے تو بلا توقف وہ بھی کہے گا کہ واجب الوجود عرض نہیں ہے۔ اسی طرح ایک بدیہی قضیہ سے اختلاف اس سے انسیت نہ ہونے کے سبب ہوتا ہے۔ مثلاً انسان کو دوسرے مذہب کے اعتقادی مسائل گرچہ وہ بدیہی ہوں مانوس نہیں ہوتے۔ جس کی بنائ

بیان سے اختلاف کرتا ہے لیکن اگر خود اس مذہب کو اختیار کر لے تو اس مذہب کے جن مسائل اور قضایا سے اس کو پہلے اختلاف تھا۔ اب ان سے انسیت ہو جانے کی بناء پر اختلاف نہیں رہے گا! الغرض قضیہ کے موضوع و محمول کے معنی کا تصور مخفی ہونے کی وجہ سے یا قضیہ سے انسیت نہ ہونے کے سبب بدیہی قضایا میں اختلاف ان قضایا کی بداہت کے منافی نہیں ہے۔ اور کثرت اختلاف کے ذریعہ نظریات کے ثبوت پر وارد کئے جانے والے نقض کا شارحؒ نے اپنے قول "وکثرۃ الاختلاف لفساد الانظار الخ" سے یہ جواب دیا کہ بعض نظریات میں اختلاف نظر کرنے والوں میں سے بعض کی نظر بمعنی ترتیب مقدمات میں غلطی اور فساد واقع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور فساد نظر کی وجہ سے بعض نظریات میں اختلاف ہونا دوسری بعض نظریات کے حق اور ثابت ہونے کے منافی نہیں۔ کیونکہ ہو سکتا ہے اس نظری کو نظر صحیح اور مقدمات کی صحیح ترتیب کے ذریعہ حاصل کیا گیا ہو۔

قولہ: والحق انہ الخ آخر میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ سچی بات تو یہ ہے کہ سوفسطائیہ خاص طور سے لا ادریہ کے ساتھ مناظرہ کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ مناظرہ کا مقصود تو یہ ہوتا ہے کہ مخاطب کو جو باتیں معلوم ہیں اور جن کا وہ اعتراف کرتا ہے انھیں ترتیب دے کر اسے اس بات کا تصور کرایا جائے جو اس سے پہلے اس کو معلوم نہ تھی یا جس کا وہ اب تک اعتراف نہ کرتا تھا! اور لا ادریہ تو کسی چیز کے معلوم ہونے کا اعتراف ہی نہیں کرتے کہ اس کے ذریعہ کوئی مجہول ثابت کیا جائے بلکہ جس شئی کے بارے میں ان سے سوال کریں گے وہ لا ادری کہہ دیں گے۔ تو اب ان سے نمٹنے کی بس یہی صورت ہے کہ انھیں آگ میں ڈالا جائے تاکہ یا تو وہ تکلیف اور الم کا اعتراف کریں۔ تو ہمارا مدعیٰ ثابت ہے کیونکہ تکلیف اور الم بھی ایک حقیقت ہے لہذا فی الجملہ حقائق اشیاء کا ثبوت ہوا اور اگر اعتراف نہ کریں تو آگ ہی میں پڑے رہنے دیا جائے۔ یہاں تک کہ جل کر ختم ہو جائیں اور خس کم جہاں پاک۔

قولہ: وسوفسطا الخ شارحؒ سوفسطائیہ کا ماخذ اشتقاق بیان کرتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ یہ لفظ معرب ہے۔ یونانی زبان کے دو لفظوں سُوفا اور اسطا سے مرکب ہے۔ سُوفا کے معنی علم و حکمت اور اَسطا کے معنی مزین اور غلط کے ہیں۔ لہٰذا سُوفسطا کے معنی مزیّن علم اور غلط علم کے ہیں۔ پھر اس سے رباعی کا مصدر سفسطۃ بروزن بعثرۃ مشتق مانا گیا۔ جس طرح فلسفہ مصدر رباعی ہے اور معرّب ہے۔ یونانی زبان کے دو لفظوں فیلا بمعنی محب اور سُوفا بمعنی علم و حکمت سے مشتق ہے اور فیلاسوف کے معنی محبّ علم و حکمت ہیں۔

وَاسباب العلم وَهی صِفۃ یتجلّی بھا المذکورلِمَن قامت ھی بہ ای یتضح ویظھر ما یذکر ویمکن ان یعبر عنہ موجودا کان اومعدوما فیشمل اِدراکَ الحواسّ وادراکَ العقل من التصوّرات والتصدیقات الیقینیۃ وغیرِ الیقینیۃ۔

ترجمہ | اور اسبابِ علم اور وہ (علم) ایک ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے شی اس شخص کو منکشف اور واضح

ہو جاتی ہے. جس کے ساتھ وہ (صفت) قائم ہوتی ہے۔ یعنی واضح اور ظاہر ہو جاتی ہے وہ چیز جو ذکر کی جاتی ہے اور جس کا تعبیر کیا جانا (زبان سے ذکر کیا جانا) ممکن ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ تعریف حواس کے ادراک اور عقل کے ادراک یعنی تصور اور تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ (سب) کو شامل ہو گی۔

تشریح شارح علیہ الرحمہ نے علم کی دو تعریفیں ذکر کی ہیں۔ ایک تعریف تو یہی ہے۔ صفۃ یتجلی بہا المذکور جو شیخ ابو منصور ماتریدی کی ہے۔ دوسری تعریف آگے آرہی ہے جس کو شارح اپنے قول " بخلاف قولہم صفۃ توجب تمیزاً لا یحتمل النقیض سے بیان کرینگے۔ پہلی تعریف عام ہے اور دوسری تعریف خاص ہے۔ اس کے بعد شارح پہلی تعریف میں ایک قید کا اعتبار کرکے دونوں تعریفوں کو یکساں قرار دینگے۔

پہلی تعریف کا حاصل یہ ہے کہ علم ایک ایسی صفت کا نام ہے جس صفت کی وجہ سے شئی اس شخص کے آئینۂ ذہن میں کہ جس کے اندر یہ صفت موجود ہوتی ہے اس طرح ظاہر اور منکشف ہو جاتی ہے جیسے کہ ہم اسے اپنی آنکھوں کے سامنے دیکھ رہے ہوں۔ مثلاً گلاب کا نام سنتے ہی اس کا رنگ اس کی شکل وصورت اس کی بناوٹ سب کچھ ہمارے ذہن کے آئینے میں اس طرح ظاہر اور منکشف ہو جاتی ہے جیسے کہ وہ ہماری نگاہوں کے سامنے ہو۔ معلوم ہوا کہ ہمارے اندر کوئی ایسی صفت اور مخفی قوت ہے۔ جس کی وجہ سے ہمارے آئینۂ ذہن میں اشیا کا انکشاف ہوتا ہے وہی صفت جس کو مبدأ انکشاف اور ما بہ الانکشاف وغیرہ الفاظ سے بھی تعبیر کرتے ہیں علم کہلاتی ہے۔

قولہ: المذکور یہاں مذکور کا لفظ شی کے معنیٰ میں ہے۔ چاہے موجود ہو یا معدوم ہو اور معدوم ممکن ہو یا معدوم محال ہو۔ مناسب یہی تھا کہ " صفۃ یتجلیٰ بہا الشئی " کہتے۔ مگر اشاعرہ کی اصطلاح میں چونکہ شئی کا اطلاق موجود پر حقیقت اور معدوم پر مجاز ہے اور تعریفات میں مجازی الفاظ کا استعمال مناسب نہیں ہوتا۔ اس بناء پر " الشئی " کے بجائے " المذکور " کا لفظ لائے۔

قولہ یتضح ویظہر یہ یتجلیٰ کی تفسیر ہے۔ قولہ ما یذکر یہ المذکور کی تفسیر ہے یعنی علم ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے وہ شی منکشف ہو جائے جو ذکر کی جائے۔ یا جس کا نام لیا جائے۔

قولہ ویمکن ان یعبّر عنہ یہ یُذکر پر عطف تفسیری ہے۔ اور مقصود اس سے ایک اعتراض کو دفع کرنا ہے۔ جو ما یذکر پر وارد ہوتا ہے۔ حاصل اعتراض کا یہ ہے کہ بہت سی چیزیں ایسی بھی ہوتی ہیں کہ ان کا کوئی ذکر نہیں ہوتا۔ ان کے نام کا تلفظ نہیں ہوتا۔ محض سوچنے اور نظر و فکر کرنے سے وہ ذہن کے آئینہ میں منکشف ہو جاتی ہیں۔ تو جس صفت کی وجہ سے ان غیر مذکور اشیاء کا انکشاف ہوتا ہے۔ وہ صفت، مذکورہ تعریف کی رو سے علم نہ ہوئی۔ حالانکہ یہ علم ہے۔ تو تعریف مذکور جامع نہ ہوئی حاصل جواب یہ ہے کہ بالفعل ذکر کیا جانا ضروری نہیں بلکہ ذکر کئے جانے کا امکان کافی ہے۔ یعنی علم ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے وہ شئی منکشف ہو جاتی ہے جو ذکر

کی جاتی ہے یا ذکر نہیں کی جاتی البتہ اس کا ذکر کیا جانا اور کسی لفظ سے اس کا تعبیر کیا جانا ممکن ہے۔

۳۰ قولہ فیشمل یہاں سے شارح اس تعریف کا عام ہونا ظاہر فرمارہے ہیں اس عبارت کو سمجھنے کے لئے تمہید کے طور پر اتنی بات ذہن نشین کرلیجئے کہ حواس کے ذریعے کسی چیز کا جو ادراک ہوتا ہے۔ مثلاً قوت باصرہ کے ذریعہ الوان واشکال کا، قوت سامعہ کے ذریعہ آوازوں کا، قوت شامہ کے ذریعہ خوشبوؤں اور بدبوؤں کا۔ قوت ذائقہ کے ذریعہ ذائقوں کا، قوت لامسہ کے ذریعہ حرارت وبرودت کا، یہ سب ادراکات احساس کہلاتے ہیں۔

اور عقل کے ذریعہ کسی چیز کا جو ادراک ہوتا ہے وہ ادراک تعقل کہلاتا ہے پھر عقل کے ادراک یعنی تعقل کی تقسیم اس طرح ہوگی کہ عقل کے ذریعہ جو ادراک حاصل ہوا ہے۔ اگر وہ ادراک نسبت تامہ خبریہ کے اذعان سے خالی ہے تو تصور ہے۔ اور اگر نسبت تامہ خبریہ کا اذعان ہے تو تصدیق ہے۔ پھر تصدیق میں اگر جانب مخالف کا احتمال ہے تو یہ تصدیق ظن کہلائے گی۔ مثلاً آثار وقرائن کی مدد سے کسی کی عقل نے یہ ادراک کیا کہ اس سال بارش خوب ہوگی مگر خود اس کے نزدیک اس کے جانب مخالف یعنی بارش کم ہونے کا بھی احتمال ہے تو وہ یہ تو کہے گا کہ میرا ظن وگمان یہ ہے کہ اس سال بارش خوب ہوگی۔ یہ نہیں کہے گا کہ مجھے یقین ہے۔

اور اگر تصدیق میں جانب مخالف کا احتمال نہیں ہے۔ تو یہ تصدیق اعتقاد اور جزم کہلائے گی مثلاً آپ نے اپنی عقل سے یہ سمجھا کہ اسلام ہی دین برحق ہے اور آپ کا یہ ادراک اتنا پختہ ہے کہ آپ کی عقل کو اس کے خلاف سننا تک گوارا نہیں۔ اور اسلام کے دین باطل ہونے کا آپ کے گوشۂ عقل میں ذرہ برابر احتمال نہیں تو مذکورہ ادراک یا تصدیق آپ کا اعتقاد کہلائے گی۔ اور آپ کہیں گے کہ میرا اعتقاد ہے کہ اسلام ہی دین برحق ہے۔

پھر اعتقاد مذکور اگر واقع اور نفس الامر کے خلاف ہے تو یہ اعتقاد جہل مرکب کہلائے گا۔ مثلاً ایک شخص نے اپنی عقل سے یہ سمجھا کہ نبی بشر نہیں ہوتا اور اس کا یہ ادراک اتنا پختہ ہے کہ اس کے ذہن میں اس کے جانب مخالف یعنی نبی کے بشر ہونے کا کوئی احتمال تک نہیں، تو مذکورہ ادراک یا تصدیق اس کا اعتقاد کہلائیگی اور چونکہ اس کا یہ اعتقاد واقع اور نفس الامر کے خلاف ہے اس بناء پر اعتقاد مذکور جہل مرکب ہوگا۔ اور کہا جائے گا کہ نبی کے بشر نہ ہونے کا اعتقاد رکھنے والا جہل مرکب میں مبتلا ہے۔

اور اگر اعتقاد واقع اور نفس الامر کے مطابق تو ہے۔ مگر تشکیک مشکک یعنی شک میں مبتلا کرنے والی کسی دلیل کے مبتلاء شک کرنے سے اعتقاد مذکور زائل اور ختم ہوسکتا ہے تو اسے تقلید کہیں گے۔ جیسے کسی شخص کا محض ایک ایسے عالم کی اتباع میں کہ جس کے ساتھ حسن ظن رکھتا ہے کسی چیز کو حرام یا حلال، مکروہ یا مستحب وغیرہ اس پختگی کے ساتھ سمجھ لینا کہ جانب مخالف کا احتمال نہ رہے تقلید کہا جائے گا کیوں کہ ہوسکتا ہے آئندہ اس کے سامنے اس

اعتقاد کے خلاف کوئی دلیل مثلاً اسی عالم کا دوسرا قول آجائے، جس کی وجہ سے پہلا اعتقاد زائل ہو جائے۔

اور اگر اعتقاد واقع اور نفس الامر کے مطابق ہے اور اتنا پختہ ہے کہ تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو یہ تصدیق یقین کہلائے گی۔ ایمان کے باب میں اسی درجہ کی تصدیق معتبر ہے۔ مثلاً ہم نے اپنی عقل کی مدد سے یہ سمجھا ہے کہ خدا ایک ہی ہے اور ہمارے ذہن میں اس کے مخالف جانب خدا کے ایک نہ ہونے کا احتمال نہیں تو یہ تصدیق ہمارا اعتقاد کہلائے گی۔ پھر چونکہ یہ اعتقاد واقع اور نفس الامر کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ اتنا پختہ ہے کہ تشکیک مشکک یعنی شک میں مبتلا کرنے والی کسی دلیل کے مبتلائے شک کرنے سے زائل اور ختم ہونے والا نہیں اس بناء پر اعتقاد مذکور ہمارا ایمان اور یقین کہلائے گا۔

اس تفصیل کا خلاصہ یہ نکلا کہ عقل کے ادراک کی اولاً دو قسمیں ہیں، ایک تصور، دوسرے تصدیق، پھر تصدیق کی چار قسمیں ہیں۔ ظن، جہل مرکب، تقلید اور یقین، مؤخر الذکر کے علاوہ جتنی تصدیقات ہیں یعنی ظن، جہل مرکب اور تقلید، یہ سب تصدیقات غیر یقینیہ کہلاتی ہیں۔

حکماء صرف عقل کے ادراک یعنی تعقل ہی کو علم قرار دیتے ہیں اور حواس کے ادراک یعنی احساس کو علم نہیں کہتے۔ اور متکلمین حواس اور عقل دونوں کے ادراک کو علم کہتے ہیں۔ البتہ عقل کے ادراک میں اتنا اختلاف سمجھ میں آتا ہے کہ بعض کے نزدیک عقل کے ادراک کی ساری اقسام علم ہیں اور بعض کے نزدیک بعض ہی اقسام علم ہیں۔

اس تمہید کے بعد مذکورہ عبارت کا حل یہ ہے کہ علم کی تعریف مذکور میں علم اس صفت کو کہا گیا ہے جس کے سبب شئ کا آئینۂ ذہن میں انکشاف و ظہور ہوتا ہے اور یہ انکشاف حواس و عقل دونوں کے ادراک میں ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ تعریف حواس اور عقل دونوں کے ادراک کو شامل ہے۔ پھر تعریف مذکور میں لفظ یتجلی بمعنی ینکشف مطلق ہے، انکشاف تام اور انکشاف ناقص دونوں صورتوں کو عام ہے۔ اس بناء پر تعریف مذکور عقل کے ادراک تصور کو اور تصدیق یقینی کو جس میں انکشاف تام ہوتا ہے اور تصدیقات غیر یقینیہ ظن، جہل مرکب اور تقلید جن میں انکشاف ناقص ہوتا ہے۔ سب کو شامل ہو جائے گی۔

قولہ ادراک الحواس۔ حواس سے حواس خمسہ ظاہرہ مراد ہیں، کیونکہ اشاعرہ حواس باطنہ یعنی حس مشترک خیال، وہم، متصرفہ، حافظہ وغیرہ نامی قوی باطنہ کا وجود تسلیم نہیں کرتے۔ پھر ادراک کی اضافت حواس اور عقل کی طرف ہونے سے یہ نہ سمجھا جائے کہ حواس یا عقل مدرک (بالکسر) ہیں بلکہ انسان حواس یا عقل کے ذریعہ اشیاء کا ادراک کرتا ہے تو مدرک انسان ہے جس کو لفظ نفس سے تعبیر کیا جاتا ہے اور حواس و عقل آلۂ ادراک ہیں لہذا ادراک کی اضافت حواس و عقل کی طرف اضافت الشئی الی فاعلہ کے قبیل سے نہیں۔ بلکہ اضافت الشئی الی آلتہ کے قبیل سے ہے اور ادراک الحواس کا معنیٰ حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والا ادراک ہے۔

قولہ من التصورات الخ یہ فقط ادراک العقل کا بیان ہے کیونکہ حواس کا ادراک متکلمین اور حکماء دونوں میں سے کسی کے یہاں تصور و تصدیق نہیں کہلاتا۔ تصور اور تصدیق صرف تعقل یعنی عقل کے ادراک کی قسم ہیں جیسا کہ مذکور ہوا۔

بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملاً لادراك الحواس بناءً على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناءً على ان لا نقائض لها على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا. ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن۔

ترجمہ برخلاف بعض اشاعرہ کے قول کے کہ علم ایک ایسی صفت ہے جو ایسی تمیز پیدا کرتی ہے جو نقیض کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ یہ تعریف اگرچہ حواس کے ادراک کو بھی شامل ہے معانی کی قید نہ لگانے کی بناء پر اور تصورات کو بھی شامل ہے، اس بناء پر کہ بعض لوگوں کے بقول تصورات کی نقیض ہی نہیں ہوتی لیکن یہ تعریف تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہوگی۔ لیکن مناسب ہے کہ پہلی تعریف میں تجلی کو انکشاف تام پر محمول کیا جائے جو ظن کو شامل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اشاعرہ کے نزدیک علم ظن کا مقابل ہے۔

تشریح اصل تعریف یوں تھی۔ صفة توجب تمييزا بين المعاني، علم ایسی صفت کا نام ہے جس کی وجہ سے ذہن میں معانی ایسے طور پر منکشف اور ماسوا سے ممتاز ہوتے ہیں کہ نقیض کا احتمال نہیں رکھتے۔ اور معانی ان موجودات کو کہتے ہیں جن کا ادراک حواس ظاہرہ کے ذریعہ نہیں ہوتا لیکن جب علم ایسی صفت کا نام ہوگا جس کی وجہ سے معانی غیر محسوسہ کا انکشاف و امتیاز ہوتا ہے محسوسات کا انکشاف و امتیاز نہیں ہوتا تو حواس کا ادراک جس کی وجہ سے محسوسات کا انکشاف و امتیاز ہوتا ہے مذکورہ تعریف کی رو سے علم نہیں ہوگا۔ حالانکہ شیخ اشعری کے نزدیک بھی حواس کا ادراک علم ہے جس طرح شیخ ابو منصور ماتریدی کے نزدیک حواس کا ادراک علم ہے۔ اس بناء پر متاخرین نے جن میں خود شارح علیہ الرحمہ بھی ہیں۔ معانی کی قید کو نکال کر صرف ان الفاظ پر اکتفا کیا۔ (صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض) یعنی علم ایک ایسی صفت ہے جو عالم کے ذہن میں شی کو منکشف اور ایسے طور پر ممتاز کر دیتی ہے کہ وہ شی منکشف و ممتاز نقیض کا احتمال نہیں رکھتی۔ خواہ وہ شی محسوسات کے قبیل سے ہو یا معانی کے قبیل سے ہو۔ تو چونکہ حواس اور عقل دونوں کے ادراک میں شی ذہن میں منکشف اور ماسواء سے ممتاز ہوتی ہے۔ اس لئے حواس و عقل دونوں کے ادراک علم ہونگے۔ البتہ (لا يحتمل النقيض) کی قید لگ جانے کی وجہ سے اگرچہ تعریف مذکور عقل کے ادراک کی قسموں میں سے تصورات کو ان لوگوں کے قول کے مطابق شامل ہوگی جو تصورات کے لئے نقیض نہیں مانتے۔ اسی طرح تصدیق یقینی کو بھی شامل ہوگی کیونکہ اس میں نقیض کا احتمال نہیں رہتا ہے۔ لیکن تعریف مذکور تصدیقات غیر یقینیہ یعنی ظن، جہل مرکب

اور تقلید کو شامل نہیں ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ دوسری تعریف پہلی تعریف سے خاص ہے۔

قولہ لا یحتمل النقیض نقیض کا احتمال نہ رکھنا عام ہے۔ چاہے اس بناء پر ہو کہ اس کی نقیض ہوتی ہی نہیں یا نقیض ہوتی تو ہے مگر ادراک یقینی ہے جس کا زوال ممکن نہیں۔ اس بناء پر نقیض اور مخالف جانب کا احتمال نہیں۔

قولہ علے ما زعموا۔ صیغۂ تمریض ہے اس قول کے غیر مختار ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ تصورات کی نقیض نہ ہونا صرف بعض لوگوں کا قول ہے ان کا کہنا یہ ہے کہ تصورات خالی عن النسبت ہونے کی بناء پر مفرد ہوتے ہیں اور مفردات کی نقیض نہیں ہوا کرتی۔

اس کے برخلاف دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ تصورات کی نقیض ہوتی ہے اولاً اس لئے کہ مناطقہ کہتے ہیں "نقیضا المتساویین متساویان" اور ظاہر ہے کہ متساویین سے دو کلیاں مراد ہیں اور کلیات مفردات کی قبیل سے ہیں۔ معلوم ہوا کہ مفردات کی نقیض ہوتی ہے۔

ثانیاً یہ کہ تصور جو علم کی قسم ہونے کی بناء پر علم ہے اگر اس کی نقیض بالکل نہ ہو تو اس سے لازم آئے گا کہ ہر تصور علم ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ جو تصور واقع اور نفس الامر کے خلاف ہوگا وہ تصور جہل ہوگا علم ہرگز نہیں ہوگا۔

قولہ لا یشمل غیر الیقینیات من التصدیقات۔ تعریف مذکور غیر یقینی تصدیقات میں سے ظن کو تو اس وجہ سے شامل نہیں ہوگی کہ ظن فی الحال نقیض کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ ظن کہتے ہی اس تصدیق کو ہیں جو نقیض کا احتمال رکھے۔ اور جہل مرکب اور تقلید کو اس لئے نہیں شامل ہوگی کہ یہ دونوں اگرچہ فی الحال نقیض کا احتمال نہیں رکھتے کیونکہ دونوں اعتقاد کی قسم ہیں جس میں نقیض کا احتمال نہیں ہوتا لیکن آئندہ نقیض کا احتمال ہے بایں طور کہ تشکیک مشکک وغیرہ سے یہ اعتقاد جو جہل یا تقلید کے درجہ میں ہے زائل ہو جائے اور نقیض کا احتمال پیدا ہو جائے۔

قولہ ولکن ینبغی الخ یہ ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ تصدیقات غیر یقینیہ اگر علم ہیں تو دوسری تعریف ان کو شامل نہ ہونے کی وجہ سے جامع نہ ہوئی اور اگر علم نہیں ہیں تو پہلی تعریف انکو شامل ہونے کی وجہ سے مانع نہ ہوئی حالانکہ تعریف کو جامع و مانع ہونی چاہئے۔

شارح علیہ الرحمہ اس اشکال کو دفع کرنا نیز دوسری تعریف کے مختار ہونے کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔

حاصل اس کا یہ ہے کہ تصدیقات غیر یقینیہ علم نہیں ہیں کیونکہ اشاعرہ کے نزدیک علم ظن کا مقابل ہے۔ اور ظن وہ تصدیق ہے جس میں نقیض کا احتمال ہوتا ہے تو اس کے مقابل علم سے مراد وہ تصدیق ہوگی جو نقیض کا احتمال نہ رکھے نہ فی الحال، اور نہ فی المآل۔ اور ایسی تصدیق یقین ہے لہٰذا علم یقین کے معنیٰ میں ہوا۔ اور تصدیقات غیر یقینیہ علم سے خارج ہوئیں اس بناء پر مناسب ہے کہ پہلی تعریف میں لفظ تجلی جو مطلق ہے انکشاف تام کے معنیٰ میں لیا جائے، جس میں شی اس طرح منکشف اور ماسوا سے ممتاز ہوتی ہے کہ نقیض کا احتمال نہیں رہتا نہ فی الحال اور نہ

فی المآل، اس صورت میں دونوں تعریفیں مآل کے اعتبار سے ایک ہو جائیں گی۔ یعنی دونوں تصدیقاتِ غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہوں گی۔

دوسری تعریف کے مختار ہونے کی طرف اشارہ یوں ہوتا ہے کہ شارح نے پہلے ہی تعریف میں تاویل کر کے اس کو دوسری تعریف کی طرف لوٹایا کہ جس طرح دوسری تعریف تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہے تاویل مذکور کے بعد پہلی تعریف بھی اسی طرح ہو جائے گی۔ معلوم ہوا کہ شارح کے نزدیک دوسری تعریف پسندیدہ ہے رہی یہ بات کہ لفظ تجلی مطلق انکشاف کے معنی میں آتا ہے۔ لہٰذا اس سے انکشاف تام مراد لینا عام بول کر بلا قرینہ مجاز خاص مراد لینے کی قبیل سے ہوگا اور یہ جائز نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ مطلق سے متبادر الی الذہن اس کا فرد کامل ہے اور انکشاف کا فرد کامل انکشاف تام ہے لہٰذا مطلق لفظ تجلی سے متبادر الی الذہن انکشاف تام ہی ہوگا اور متبادر الی الذہن قرینہ ہے اور تعریفات میں لفظ کو اس معنی پر محمول کرنا واجب ہوتا ہے جو متبادر الی الذہن ہو۔

للخلق ای المخلوق من الملک والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالیٰ فانہ لذاتہ لا لسبب من الاسباب ثلثۃ الحواس السلیمۃ والخبر الصادق والعقل بحکم الاستقراء وجہ الضبط ان السبب ان کان من خارج فالخبر الصادق والا فان کان آلۃ غیر المدرک فالحواس والا فالعقل۔

ترجمہ (اور اسباب علم) مخلوق فرشتہ، انسان اور جنات کے لئے استقراء کی رو سے تین ہیں حواس سلیمہ اور خبر صادق اور عقل، برخلاف باری تعالیٰ کے علم کے کہ خود اس کی ذات کی وجہ سے ہے کسی سبب کے سہارے نہیں ہے وجہ حصر یہ ہے کہ سبب اگر (مدرک سے) خارج ہے تو وہ خبر صادق ہے ورنہ اگر وہ آلہ ہے (ادراک کا) جو مدرک کا غیر ہے تو حواس ہیں ورنہ پھر عقل ہے۔

تشریح قولہ للخلق یہ العلم کی صفت ہے جو ماتنؒ کے قول "اسباب العلم" میں مضاف الیہ واقع ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہے۔ "واسباب العلم الحاصل للخلق ثلثۃ۔ مخلوق کو حاصل ہونے والے علم کے اسباب تین ہیں۔

قولہ من الملک الخ یہ المخلوق کا بیان ہے رہا یہ اشکال کہ مقام بیان و تفصیل میں چند چیزیں ذکر کر کے خاموش ہو جانا حصر پر دلالت کرتا ہے تو یہاں مخلوق کی تفصیل کرنے کے موقعہ پر فرشتہ، انسان اور جنات کا تذکرہ کر کے خاموش ہو جانا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخلوق ان ہی تین میں منحصر ہے حالانکہ مخلوقات بہت ہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ مخلوق سے مراد ذوی العقول مخلوق ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ذوی العقول مخلوق یہی تین ہیں۔ انسان۔ فرشتہ اور جنات۔

قولہ فانہ لذاتہ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اس کے علم کے حصول میں کافی ہے۔ اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا علم ہونے اور علم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے متصف ہونے میں اس کی ذات کے علاوہ کسی چیز کا دخل نہیں ہے۔

قولہ بحکم الاستقراء۔ یعنی اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے کی دلیل استقراء ہے جو مفید ظن ہے۔ کیونکہ تقسیم استقرائی کی دلیل قیاس استثنائی ہے جس کے مقدمتین میں تلازم یقینی نہیں ہوتا۔ مثلاً یہاں قیاس استثنائی یوں بنے گی کہ اگر تین کے علاوہ کوئی اور سبب علم ہوتا تو استقراء یعنی تلاش وتتبع سے پایا جاتا۔ لیکن تلاش وتتبع کے بعد کوئی اور سبب نہیں پایا گیا۔ معلوم ہوا کہ ان تین کے علاوہ کوئی اور سبب علم نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ یہاں مقدم یعنی تین کے علاوہ کوئی اور سبب علم ہونے اور تالی یعنی تلاش وتتبع سے اس کے پائے جانے کے درمیان کوئی لزوم نہیں ہے لہٰذا تلاش وتتبع سے تین کے علاوہ کوئی اور سبب نہ پانے سے کوئی ضروری نہیں کہ نفس الامر میں بھی ان تین کے علاوہ کوئی اور سبب موجود نہ ہو۔ البتہ گمان یہی ہوتا ہے کہ شاید تین ہی اسباب ہیں ان کے علاوہ کوئی اور سبب علم نہیں ہے۔

قولہ وجہ الضبط۔ حاصل وجہ حصر کا یہ ہے کہ سبب علم دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ مدرک سے خارج ہوگا یا خارج نہیں ہوگا۔ اگر مدرک سے خارج ہے تو وہ خبر صادق ہے اور اگر مدرک سے خارج نہیں ہے تو دو صورتیں ہیں یا تو وہ آلہ ادراک ہے مدرک نہیں ہے یا آلہ ادراک نہیں ہے بلکہ مدرک ہے، پہلی صورت میں جبکہ وہ آلہ ادراک ہو، مدرک نہ ہو حواس ہیں اور دوسری صورت میں جبکہ وہ آلہ نہ ہو بلکہ مدرک ہو تو عقل ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عقل مدرک ہے حالانکہ ماسبق میں گزر چکا ہے کہ عقل آلہ ادراک ہے جیسا کہ حواس آلہ ادراک ہیں اور مدرک نفس ناطقہ یا انسان ہے جیسا کہ متکلمین کا یہی مذہب ہے۔ لیکن چونکہ کسی چیز کا ادراک کرنے میں عقل کا پورا دخل ہوتا ہے گویا کہ وہی مدرک ہے۔ اس بناء پر شارح نے علیٰ سبیل التسامح عقل کو مدرک قرار دے دیا۔

فان قیل السبب المؤثر فی العلوم کلها هو الله تعالیٰ لانها بخلقه وایجاده من غیر تاثیر للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهری کالنار للاحراق هو العقل لاغیر، وانما الحواس والاخبار آلات وطرق فی الادراک، والسبب المفضی فی الجملة بان یخلق الله تعالیٰ العلم معه بطریق جری العادة لیشمل المدرک کالعقل والآلة کالحس والطریق کالخبر لا ینحصر فی الثلاثة بل ههنا اشیاء اُخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنیٰ ترتیب المبادی والمقدمات

ترجمہ اگر یہ کہا جاوے کہ سبب موثر یعنی سبب حقیقی تو تمام علوم میں صرف اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ سارے علوم حاسہ اور خبر صادق اور عقل کی تاثیر کے بغیر محض اللہ تعالیٰ کے خلق اور اس کی ایجاد کا نتیجہ ہیں اور

حواس واخبار تو ادراک میں آلہ اور طرق ہیں، اور سبب فی الجملہ بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق اس کے ہوتے ہوئے شئی کا علم پیدا فرمادیں، تاکہ (سبب بایں معنی) مدرک جیسے عقل کو اور آلہ جیسے حس کو اور طریق جیسے خبر کو شامل ہو جائے۔ تو وہ (سبب بمعنی مذکور) ان ہی تین میں منحصر نہیں ہے۔ بلکہ یہاں کچھ اور چیزیں بھی ہیں۔ مثلاً وجدان اور حدس اور نظر عقل بمعنی ترتیب مبادی اور ترتیب مقدمات۔

تشریح قولہ فان قیل۔ یہ اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے پر اعتراض ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اسباب علم تین قرار دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ سبب کے معنیٰ میں تین احتمال ہیں۔ اول یہ کہ سبب سے مراد سبب حقیقی ہو۔ دوم یہ کہ سبب سے مراد سبب ظاہری ہو، یعنی جس کی طرف عرف ولغت میں فعل کا صدور منسوب ہوتا ہے۔ جیسے جلانے کے لئے آگ سبب ظاہری ہے کیونکہ عرف ولغت میں جلانا اس کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ سوم یہ کہ سبب سے مراد سبب فی الجملہ ہو یعنی جس کے ہوتے ہوئے علم کا پیدا کرنا عادت الٰہی ہے۔ یہ کل تین احتمال ہیں اور ان میں سے کسی احتمال کے اعتبار سے مصنف کا اسباب علم تین قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ احتمال اول کی صورت میں تو اس لئے کہ سبب حقیقی تمام علوم کا صرف اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ علوم محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے اور موجود کرنے سے حاصل ہوتے ہیں۔ لہٰذا مذکورہ اشیاء ثلثہ میں سے کوئی بھی سبب حقیقی نہیں ہوگا۔ دوسرے احتمال کی صورت میں تین اسباب علم ٹھہرانا اس لئے صحیح نہیں ہوگا کہ سبب ظاہری علم کا صرف عقل ہے کیونکہ عرف ولغت میں علم کی اسناد اسی کی طرف ہوتی ہے اور تیسرے احتمال کی صورت میں اسباب کا حصر تین میں صحیح نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ سبب فی الجملہ کہ جس کے پائے جانے کے ساتھ اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق شئی کا علم پیدا فرما دیتے ہیں۔ تین ہی نہیں ہیں بلکہ تین کے علاوہ بھی ہیں۔ مثلاً وجدان، حدس اور تجربہ وغیرہ کہ ان چیزوں کے پائے جانے کے وقت بھی اللہ تعالیٰ علم پیدا فرما دیتے ہیں۔ لہٰذا یہ بھی سبب فی الجملہ ہوئے۔ الغرض سبب کے تین معنیٰ میں سے کسی معنیٰ کے اعتبار سے اسباب علم تین ٹھہرانا صحیح نہیں ہے

قولہ السبب المؤثر الخ سبب موثر سے سبب حقیقی مراد ہے جو شئی کو بغیر کسی چیز کے واسطے کے موجود کردے۔ قولہ انما الحواس والاخبار الخ آلات کا تعلق حواس سے اور طرق کا تعلق اخبار سے ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہے۔ "انما الحواس آلات والاخبار طرق"

قولہ بطریق جری العادۃ یعنی یہ محض اللہ تعالیٰ کی عادت ہے کہ سبب کے پائے جانے پر علم پیدا فرما دیتے ہیں۔ مثلاً شئی کی حرارت کے علم کا سبب شئی کا اس قوت لامسہ سے اتصال ہے جو جاندار جسم کی کھال پر موجود ہے تو جب کسی گرم چیز کا جاندار کی کھال کہ جس میں قوت لامسہ موجود ہے اتصال ہوتا ہے اس وقت اللہ تعالیٰ اس شئی کی حرارت کا علم اس جاندار میں پیدا فرمادیتے ہیں۔ یہ محض اللہ تعالیٰ کی عادت ہے۔ ورنہ اللہ تعالیٰ خرق عادت کے طور پر ایسا بھی کرسکتے ہیں کہ سبب کے پائے جانے کے باوجود علم نہ پیدا فرمائیں۔ اس سے حکماء کے اس قول کی تردید ہو جاتی ہے کہ علم کا اپنے سبب سے تخلف نہیں ہوتا۔ یعنی ایسا نہیں ہوسکتا کہ سبب علم موجود ہو اور علم حاصل نہ ہو۔

۳۳ قولہ العادۃ کسی شی سے ایک فعل کا صدور بار بار ہو حتی کہ دیکھنے والوں کو کسی قسم کا تعجب نہ ہو تو وہ فعل عادت کہلاتا ہے. مثلاً انسان سے کھانے پینے چلنے پھرنے، ہنسنے، بولنے کا صدور، اور اگر اس کے برخلاف ہو تو خرق عادت کہلاتا ہے. جیسے انسان کا فضا میں اڑنا۔

قولہ لیشمل المدرک الخ معنی کے اعتبار سے اس کا تعلق سبب فی الجملہ کی تفسیر میں شارح کے قول بان یخلق الخ سے ہے یعنی ہم نے سبب فی الجملہ کی یہ تفسیر کہ جس کے پائے جانے پر اللہ تعالی علم پیدا فرماتے ہیں اس لئے کی ہے تاکہ مدرک یعنی عقل کو اور آلہ ادراک مثلاً حواس کو اور طرق جیسے خبر کو شامل ہو جائے کیونکہ عقل، حواس، خبر صادق یہ سب ایسی چیزیں ہیں کہ جن کے پائے جانے پر اللہ تعالٰی علم پیدا فرما دیتے ہیں. مثلاً ایک شخص رسولِ صادق و مصدوق صلے اللہ علیہ وسلم کی یہ خبر سنتا ہے" المومن لا یکذب" دراں حالیکہ وہ شخص عقل والا ہے. تو اللہ تعالٰی مذکورہ خبر اور حاسۂ سمع اور عقل تینوں کے پائے جانے کے ساتھ خبر مذکور کے مضمون یعنی جھوٹ بولنا مومن کی شان نہ ہونے کا علم پیدا فرما دیتے ہیں۔

قولہ کالعقل الخ ماسبق میں گذر چکا ہے کہ مدرک درحقیقت نفس ہے اور عقل آلۂ ادراک ہے. مگر چونکہ ادراک کے معاملہ میں عقل کو دخل تام ہے گویا کہ وہی مدرک ہے اس بناء پر شارح مجازاً اس کو مدرک کہہ دیا کرتے ہیں۔

قولہ کالوجدان وجدان اس قوت باطنی کا نام ہے جو جسم میں موجود غیر محسوس کیفیات کا ادراک کرتی ہے. مثلاً ایک شخص کا چہرہ دیکھ کر ہم یہ سمجھ لیتے ہیں کہ یہ شخص رنجیدہ و پریشان ہے. یا بھوکا یا پیاسا ہے. تو جس قوت سے ان کیفیات کا ادراک ہوتا ہے اس قوت کو وجدان کہتے ہیں۔

والحدس حدس سے مراد وہ قوت ہے جو بغیر نظر و فکر کے ذہن کو تیزی سے مطلوب کی طرف منتقل کر دیتی ہے۔

والتجربۃ سبب کے پائے جانے کے ساتھ مسبب کے پائے جانے کا بار بار مشاہدہ تجربہ کہلاتا ہے مثلاً زہر کھانے کے نتیجہ میں موت واقع ہونے کا کثرت سے مشاہدہ تجربہ کہلائے گا۔

۳۴ قولہ بمعنی الخ نظر عقل کا معنی بیان کر رہے ہیں کہ نظر عقل سے یہاں نظر کا اصطلاحی معنی مراد ہے. اور اصطلاحِ منطق میں نظر سے مراد معلوم تصورات کو اس طرح ترتیب دینا کہ ذہن کی رسائی مجہول تصور کی طرف ہو جائے اور معلوم تصدیقات کو اس طرح ترتیب دینا کہ ذہن کی رسائی مجہول تصدیق کی طرف ہو جائے. جن معلوم تصورات کو ترتیب دینے سے ذہن کی رسائی مجہول تصور کی طرف ہو انھیں معرّف اور جن معلوم تصدیقات کو ترتیب دینے سے ذہن کی رسائی مجہول تصدیق کی طرف ہو انھیں دلیل کہتے ہیں اور معرّف کے اجزاء یعنی معلوم تصورات اور

دلیل کے اجزاء یعنی معلوم تصدیقات کو مبادی کہتے ہیں۔ اور صرف دلیل کے اجزاء کو مقدمات کہتے ہیں۔ لہذا "المقدمات" کا عطف "المبادی" پر عطف الخاص علی العام کی قبیل سے ہے۔

قلنا هذا على عادة المشائخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة، فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب، ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوا سببا اخر، ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والخيال والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم بمجرد التفات أو بانضمام حدس او تجربة أو ترتيب مقدمات، فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وأن الكل اعظم من الجزء، وان نور القمر مستفاد من نور الشمس، وأن السقمونيا مسهل، وأن العالم حادث هو العقل، وان كان في البعض باستعانة من الحس.

۲۵

ترجمہ ہم جواب دیں گے کہ یہ (اسباب علم کا تین ہونا) مشائخ (اہل حق) کی اس عادت پر مبنی ہے جو مقاصد پر اکتفا کرنے اور فلاسفہ کی موشگافیوں سے اعراض کرنے کے سلسلہ میں رہی ہے۔ کیونکہ انھوں نے بعض ادراکات کو ان حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد حاصل ہوتے دیکھا جن کے وجود میں کسی شک کی گنجائش نہیں ہے خواہ وہ حواس ذوی العقول کے ہوں یا غیر ذوی العقول کے ہوں تو انھوں نے حواس کو علم کا ایک سبب قرار دیا اور جب کہ دینی معلومات کا بیشتر حصہ خبر صادق سے معلوم ہوا ہے تو خبر صادق کو دوسرا سبب قرار دیا۔ اور چونکہ مشائخ اہل حق کے نزدیک حس مشترک، خیال، اور وہم وغیرہ نامی حواس باطنہ کا وجود ثابت نہیں ہے اور حدسیات، تجربیات، بدیہیات اور نظریات کی تفصیلات سے ان کا کوئی فائدہ وابستہ نہیں تھا اور ان سب علوم کا مرجع عقل ہی ہے تو عقل کو تیسرا سبب قرار دیا۔ جو محض التفات سے یا حدس یا تجربہ کے انضمام سے یا ترتیب مقدمات کے واسطے سے علم کا سبب ہوتا ہے۔ چنانچہ انھوں نے اس بات کے علم کا کہ ہم کو بھوک اور پیاس لگی ہے۔ اور اس بات کے علم کا کہ کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے اور اس بات کے علم کا کہ چاند کی روشنی سورج کی روشنی سے مستفاد ہے۔ اور اس بات کے علم کا کہ سقمونیا دست آور ہے سبب عقل ہی کو قرار دیا۔ اگرچہ ان میں سے بعض میں علم حس کی مدد سے بھی حاصل ہوتا ہے۔

تشریح قولہ: قلنا الخ یہ اعتراض سابق کا جواب ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ ہم تیسری شق کو اختیار کرتے ہیں کہ سبب سے مراد سبب مفضی فی الجملہ ہے اور اس صورت میں اگر تدقیق سے کام لیا جائے اور بال کی کھال نکالی جائے تو اسباب علم تین میں منحصر نہیں رہتے مگر مصنف کا کلام فلاسفہ کی لایعنی اور غیر مفید موشگافیوں پر مبنی نہیں ہے بلکہ مشائخ متقدمین کی عادت پر مبنی ہے اور مشائخ متقدمین کی عادت ان ہی چیزوں پر اکتفا کرنے کی تھی جن کا ثبوت قطعی ہو، اور وہ اصل و مرجع ہوں۔ نیز متعارف بھی ہوں۔

قولہ، فانہم لما وجد وا الخ یہ عادت مشائخ کے مطابق اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے کا بیان ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ مشائخ نے دیکھا کہ ان حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد جن کا وجود اور سبب علم ہونا ہر شک وشبہ سے بالاتر ہے بعض چیزوں کا ادراک ہوتا ہے تو حواس ظاہرہ کو سبب علم قرار دے دیا۔

پھر انھوں نے دیکھا کہ دینی معلومات کا بیشتر حصہ خبر صادق سے ہمیں معلوم ہوا ہے تو اگر چہ اس علم کا سبب عقل کو بھی قرار دیا جاسکتا تھا کیونکہ خبر صادق مثلاً خبر متواتر سے کسی چیز کا علم ویقین بایں سبب ہوتا ہے کہ عقل خبر متواتر کے اتنے کثیر راویوں کے متفق علی الکذب ہونے کو محال عادی سمجھتی ہے۔ مگر خبر صادق کی اہمیت اور شرف کے پیش نظر اس کو دوسرا سبب قرار دیا۔

اور چونکہ حواس باطنہ حس مشترک، وہم، خیال وغیرہ جن کو فلاسفہ مانتے ہیں مشائخ کے نزدیک یقینی دلائل سے ثابت نہیں ہیں اور حدسیات، تجربیات، بدیہیات ونظریات کی تفصیلات سے نہ ان کا کوئی فائدہ ہے نہ ان سے دلچسپی ہے۔ پھر ان سب کا مرجع عقل ہی ہے۔ اس بناء پر عقل کو تیسرا سبب علم قرار دیا۔ جو بدیہیات میں محض التفات سے، اور حدسیات میں التفات کے ساتھ حدس کے انضمام سے، اور تجربیات میں تجربہ اور نظریات میں ترتیب مقدمات کے واسطہ سے علم کا سبب ہوتی ہے۔

قولہ: فَجَعَلُوا السَّبَبَ الخ اس سے پہلے عبارت میں شارح کا قول: ثَمَّا لَمْ يَثْبُتْ الخ شرط ہے۔ اور جعلوہ سبباً ثالثاً جزاء ہے۔ اب شارح علیہ الرحمہ اسی جزاء کی تفصیل کر رہے ہیں۔ اس میں پہلی مثال وجدانی کی ہے۔ دوسری مثال بدیہی کی اور تیسری حدسی کی، چوتھی تجربی کی اور پانچویں نظری کی ہے۔

فالحواس جمع حاسة بمعنی القوة الحاسة خمس بمعنی ان العقل حاکم بالضرورة بوجودها، واما الحواس الباطنة التی تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها علی الاصول الاسلامیة السمع وهو قوة مودعة فی العصب المفروش فی مقعر الصماخ یدرك بها الاصوات بطریق وصول الهواء المتکیف بکیفیة الصوت الی الصماخ بمعنی ان الله تعالی یخلق الادراك فی النفس عند ذالك۔

ترجمہ پس حواس جو حاسہ بمعنیٰ قوت حاسہ کی جمع ہے پانچ ہیں بایں معنیٰ کہ عقل بدیہی طور پر ان کے وجود کا فیصلہ کرنے والی ہے۔ رہے حواس باطنہ، جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں تو ان کے (ثبوت کے) دلائل اسلامی قواعد پر پورے نہیں اترتے۔ (ان حواس خمسہ میں سے ایک) سمع ہے اور وہ ایک ایسی قوت ہے جو کان کے سوراخ کے باطن میں بچھے ہوئے پٹھوں میں (منجانب اللہ) رکھی ہوئی ہے اس کے ذریعہ کان کے سوراخ میں اس ہوا کے پہنچنے کے واسطے سے جو آواز کی کیفیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے، آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے۔ بایں معنیٰ کہ اللہ تعالیٰ اس وقت نفس میں ادراک پیدا فرما دیتے ہیں۔

تشریح قولہ: فالحواس خمس الخ ماسبق میں مصنفؒ نے اجمالی طور پر فرمایا تھا کہ اسباب علم تین ہیں (۱) حواس سلیمہ (۲) خبر صادق (۳) عقل، اب بالترتیب ہر ایک کی تفصیل فرماتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ حواس کل پانچ ہیں (۱) قوت سامعہ (۲) قوۃ باصرہ (۳) قوۃ شامہ (۴) قوۃ ذائقہ (۵) قوۃ لامسہ۔

قولہ بمعنی القوۃ الحاسۃ۔ چونکہ عرف عام میں حواس کا اطلاق ان اعضاء ظاہری جسمانی پر بھی ہوتا ہے جن میں اللہ تعالیٰ نے مختلف قوتیں ودیعت کر رکھی ہیں جیسے آنکھ ناک کان وغیرہ، اس بناء پر شارح نے تنبیہ ضروری سمجھی اور فرمایا کہ حواس کا لفظ حاسہ بمعنیٰ قوت حاسہ کی جمع ہے اور دلیل یہ ہے کہ جتنے حاسے ہیں سب کی تعریف قوت سے کی جاتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ آنکھ ناک کان وغیرہ جسمانی اعضاء قوت نہیں ہیں بلکہ مختلف قوتوں کے محل ہیں۔

۳۶ قولہ: بمعنیٰ ان العقل حاکم الخ مصنفؒ کے قول فالحواس خمس پر یہ اشکال وارد ہوتا تھا کہ حواس کا لفظ مطلق ہے حواس ظاہرہ اور باطنہ دونوں کو شامل ہے۔ اس اعتبار سے حواس کی تعداد پانچ سے زائد ہے لہٰذا علی الاطلاق حواس کو پانچ میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔ شارح علیہ الرحمہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کا مقصد یہ نہیں ہے کہ حواس واقع اور نفس الامر میں صرف پانچ ہی ہیں اس سے زائد نہیں ہوسکتے، بلکہ ان کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ جو حواس ہم کو معلوم ہیں اور عقل بدیہی طور پر جن کے وجود کا فیصلہ کرتی ہے وہ صرف پانچ ہیں۔ رہے حواس باطنہ جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں تو اگرچہ ان کے وجود کا امکان ہے مگر جن دلائل سے فلاسفہ ان حواس باطنہ کا اثبات کرتے ہیں وہ دلائل چونکہ اسلامی اصول و قواعد سے ٹکراتے ہیں اس بناء پر حواس باطنہ کے وجود کا یقین نہیں کیا جاسکتا۔

۳۷ قولہ: وھو قوۃ مودعۃ الخ حاصل اس کا یہ ہے کہ کان کا سوراخ ایک خالی اور قدرے کشادہ فضاء پر ختم ہوتا ہے یہ فضاء ہوا سے بھری ہوئی ہے۔ اس کے باطن پر ایک پٹھا بچھا ہوا ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے آوازوں کے ادراک کی قوت ودیعت کر رکھی ہے۔ جس طرح سے پانی میں پتھر وغیرہ پھینکنے سے لہر پیدا ہوتی ہے

اسی طرح سے کسی جسم کے ٹکرانے وغیرہ سے اس جگہ کی ہوا میں لہر پیدا ہوتی ہے اور اس لہر کے نتیجہ میں ہوا میں ایک خاص کیفیت پیدا ہوجاتی ہے جو صوت کہلاتی ہے پھر اس ہوا کی مجاور اور متصل ہوا بھی اس صوتی کیفیت کے ساتھ متصف ہوجاتی ہے اور یہ لہر جب کان کے سوراخ میں فضاء مذکور کی ہوا تک پہونچتی ہے تو اس کے باطن پر بچھے ہوئے پٹھے میں ودیعت کی ہوئی قوت آوازوں کا ادراک کرلیتی ہے

قولہ: العصب اس کو اردو میں پٹھا کہتے ہیں۔ یہ سفید ہوتا ہے ربڑ کی طرح بہت آسانی سے ادھر ادھر مڑجاتا ہے مگر کٹتا مشکل سے ہے

قولہ: بکیفیۃ الصوت ہوا میں لہر پیدا ہونے سے ایک خاص کیفیت حاصل ہوتی ہے وہی کیفیت صوت کہلاتی ہے۔ اس بناء پر کیفیۃ الصوت میں اضافت بیانیہ ہے

قولہ: بمعنی ان اللہ تعالیٰ الخ ماسبق میں کہا گیا تھا کہ خارجی ہوا جو صوتی کیفیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے جب کان کے سوراخ میں پہونچتی ہے تو آواز کا ادراک ہوجاتا ہے۔ اس سے یہ سمجھا جاسکتا تھا کہ خارجی ہوا کا جو صوتی کیفیت کے ساتھ متصف ہے کان کے سوراخ میں پہنچنا ہی آوازوں کے ادراک کی علت ہے۔ شارح اس وہم کو دور کرنے کے لئے فرمارہے ہیں کہ خارجی ہوا کے سوراخ میں پہونچنے کے وقت آوازوں کا ادراک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس وقت وہ خارجی ہوا کان کے سوراخ میں پہونچتی ہے اس وقت عادۃً اللہ تعالیٰ آواز کا ادراک پیدا فرما دیتے ہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ ہوا کا اندر پہونچنا آوازوں کے ادراک کی علت ہے۔

والبصر وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في الدماغ ثم تفترقان، فتتاديان الى العينين يُدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذالك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة

ترجمہ اور (حواس ظاہرہ خمسہ میں سے دوسرا حاسہ) بصر ہے اور وہ ایک ایسی قوت ہے جو ان دو کھوکھلے پٹھوں میں رکھی ہوئی ہے جو باہم دماغ میں ملے ہوئے ہیں۔ پھر ایک دوسرے سے جدا ہوکر دونوں آنکھوں میں پہونچتے ہیں۔ اس (قوت) کے ذریعہ روشنیوں، رنگوں اور شکلوں اور مقداروں اور حرکتوں اور خوبصورتی و بدصورتی وغیرہ ایسی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے جن کا ادراک بندے کے اس قوت کو استعمال کرنے کے وقت اللہ تعالیٰ نفس میں پیدا فرمادیتے ہیں۔

۳۸

تشریح وھو قوۃ الخ توضیح اسکی یہ ہے کہ دماغ کے اگلے حصہ سے دو کھوکھلے پٹھے ایک ساتھ آنکھوں کی طرف آئے ہیں ان ہی دونوں پٹھوں میں اللہ تعالیٰ نے الوان واشکال وغیرہ کے ادراک

کی ایک قوت ودیعت کر رکھی ہے جو باصرہ کہلاتی ہے۔ یہ دونوں پٹھے دونوں پلکوں کے ملتقی کے اوپر پہونچ کر باہم مل جاتے ہیں اور ہر ایک کی اندرونی دیوار ختم ہو کر دونوں کے لئے ایک ہی جوف رہ جاتا ہے جس کو مجمع النورین کہتے ہیں پھر وہاں سے یہ دونوں پٹھے ایک دوسرے سے الگ ہو کر دونوں آنکھوں میں جا پہونچتے ہیں مگر پہونچنے کی کیفیت میں علماء تشریح الاعضاء میں اختلاف رکھتے ہیں بعض کہتے ہیں کہ ہر پٹھا اپنی ہی سمت کی آنکھ میں پہنچتا ہے۔ یعنی دایاں پٹھا داہنی آنکھ میں اور بایاں پٹھا بائیں آنکھ میں پہونچتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ دونوں میں تقاطع ہوتا ہے۔ یعنی دایاں پٹھا بائیں آنکھ میں اور بایاں پٹھا داہنی آنکھ میں پہونچتا ہے۔

والشم وهی قوة مودعة فی الزائدتین النابتتین فی مقدم الدماغ الشبیهتین بحلمتی الثدی تدرك بها الروائح بطریق وصول الهواء المتکیف بکیفیة ذی الرائحة الی الخیشوم، والذوق وهی قوة منبثة فی العصب المفروش علی جرم اللسان یدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابیة التی فی الفم بالمطعوم ووصولها الی العصب، واللمس وهی قوة منبثة فی جمیع البدن تدرك بها الحرارة والرطوبة والیبوسة ونحو ذالك عند التماس والاتصال به۔

۳۹

ترجمہ اور حواس میں سے تیسرا حاسہ مشمّہ ہے اور وہ مقدم دماغ میں پستان کی گھنڈیوں کے مشابہ پیدا ہونے والے گوشت کے دو ٹکڑوں میں ودیعت کی ہوئی وہ قوت ہے جس کے ذریعہ بودار چیز کی کیفیت (بو) کے ساتھ متصف ہونے والی ہوا کے ناک کے بانسہ تک پہونچنے کے واسطے سے ہر قسم کی بو کا ادراک ہوتا ہے۔

اور حواس میں سے چوتھا حاسہ ذوق ہے اور وہ ایسی قوت ہے جو زبان کے اوپر بچھے ہوئے پٹھے میں ودیعت کی ہوئی ہے اس کے ذریعہ کھائی جانے والی یا ذائقہ والی چیز کے ساتھ منہ کے اندر کی لعابی رطوبت کے اختلاط کرنے اور اس رطوبت کے (مذکورہ پٹھے تک پہونچنے کے واسطے سے (ہر قسم کے) ذائقوں کا ادراک ہوتا ہے۔ اور حواس خمسہ میں سے پانچواں حاسہ لمس ہے اور یہ ایسی قوت ہے جو تمام بدن میں پھیلی ہوئی ہے اس کے ذریعہ بدن کے ساتھ مَس اور اتصال کرنے کے وقت حرارت، برودت، رطوبت، یبوست وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے۔

تشریح قوله: حلمتی الثدی۔ یہ لفظ حُلمة بضم الحاء وسکون اللام کا تثنیہ ہے۔ اس کے معنی عورت کے پستان کی گھنڈی ہیں

قوله: بکیفیة ذی الرائحة۔ تقدیر عبارت ہے بما یشاکل کیفیة ذی الرائحة۔ اس لئے کہ کیفیت سے مراد بو ہے۔ اور بودار چیز کی بو بعینہ ہوا میں منتقل نہیں ہوتی۔ ورنہ عرض واحد کا آن واحد میں دو محل یعنی بودار چیز میں اور ہوا میں موجود ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اور بعض نسخوں میں بکیفیة الرائحة ہے۔

اِس صورت میں اضافت بیانیہ ہوگی۔

قولہ: فی جمیع البدن۔ مضاف محذوف ہے تقدیر عبارت ہے فی جمیع جلد البدن

وبکل حاسۃ منھا ای من الحواس الخمس یوقف ای یطلع علی ما وضعت ھی تلک الحاسۃ لہ یعنی ان اللہ تعالیٰ قد خلق کلا من تلک الحواس لادراک اشیاء مخصوصۃ کالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا یدرک بھا ما یدرک بالحاسۃ الاخری واما انہ ھل یجوز ذالک ففیہ خلاف بین العلماء والحق الجواز لما ان ذالک بمحض خلق اللہ تعالیٰ من غیر تاثیر للحواس فلا یمتنع ان یخلق اللہ عقیب صرف الباصرۃ ادراک الاصوات مثلاً فان قیل الیست الذائقۃ تدرک حلاوۃ الشی وحرارتہ معاً قلنا لا، بل الحلاوۃ تدرک بالذوق والحرارۃ باللمس الموجود فی الفم واللسان

ترجمہ اور ان حواس خمسہ میں سے ہر حاسہ کے ذریعہ اسی چیز کی آگاہی ہوتی ہے جس کے لئے وہ حاسہ پیدا کیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ان حواس میں سے ہر ایک کو کچھ مخصوص اشیاء کے ادراک کے لئے پیدا کیا ہے۔ مثلاً حاسہ سمع کو آوازوں کے (ادراک کے) لئے اور حاسۂ ذوق کو ذائقوں کے (ادراک کے) لئے اور قوت شامہ کو خوشبوؤں، بدبوؤں کے (ادراک کے) لئے پیدا کیا ہے) ان (میں سے کسی) کے ذریعہ ایسی چیز کا ادراک نہیں ہوتا جس کا ادراک دوسرے حاسہ سے ہوتا ہے۔ رہی یہ بات کہ کیا ایسا ممکن ہے (یا نہیں) تو اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے اور حق امکان ہے۔ کیونکہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے۔ حواس کے مؤثر ہونے کی وجہ سے نہیں۔ پس یہ بات محال نہیں کہ قوت باصرہ کو متوجہ کرنے کے بعد مثلاً آواز کا ادراک پیدا فرمادیں۔ پھر اگر اعتراض کیا جاوے کہ کیا قوتِ ذائقہ ایک شی کی حلاوت اور حرارت کا ایک ساتھ ادراک نہیں کرتی، ہم جواب دیں گے کہ نہیں، بلکہ حلاوت کا ادراک قوت ذائقہ کے ذریعہ ہوتا ہے اور حرارت کا ادراک اس قوت لامسہ کے ذریعہ ہوتا ہے جو منہ اور زبان میں موجود ہے۔

۴۰

تشریح وبکل حاسۃ یا الخ اس سے پہلے آپ کو حواس خمسہ میں سے ہر ایک کی تعریف کے ساتھ اس کے مدرکات کا بھی علم ہو چکا ہے۔ مثلاً حاسہ بصر کے ذریعہ الوان واشکال کا اور حاسہ سمع کے ذریعہ اصوات کا اور حاسہ ذوق کے ذریعہ حلاوت ومرارت وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے۔

غرض ہر حاسہ کچھ مخصوص چیزوں کے ادراک کے لئے پیدا کیا گیا ہے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعہ جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے ان ہی چیزوں کا ادراک دوسرے حاسہ کے ذریعہ ممکن ہے یا نہیں؟ مثلاً آوازوں کا ادراک قوتِ سامعہ کے ذریعہ ہوتا ہے، تو کیا ان آوازوں کا ادراک

قوت باصرہ کے ذریعہ بھی ممکن ہے جو خاص طور سے الوان واشکال کے ادراک کے لئے پیدا کی گئی ہے یا ایسا ممکن نہیں ؟ اور اگر ایسا ممکن ہے تو واقع بھی ہے یا نہیں یعنی ایسا ہوتا بھی ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعہ جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے دوسرے حاسہ کے ذریعہ بھی ان کا ادراک ہو یا ایسا نہیں ہوتا۔

مصنف علیہ الرحمہ کا کلام دوسرے سوال کا جواب ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ ہر حاسہ کے ذریعہ ان ہی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے جن کے لئے وہ حاسہ وضع کیا گیا ہے۔ مثلاً قوت باصرہ کے ذریعہ الوان واشکال ہی کا ادراک ہوتا ہے۔ اصوات کا ادراک نہیں ہوتا اور قوت سامعہ کے ذریعہ اصوات ہی کا ادراک ہوتا ہے الوان واشکال کا ادراک نہیں ہوتا۔

واما انہ ھل یجوز ذالک الخ یہ شارح کی طرف سے پہلے سوال کا جواب ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعہ جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے ان کا دوسرے حاسہ کے ذریعہ ادراک ممکن ہے یا نہیں ؟ حاصل جواب ہے کہ مسئلہ مختلف فیہ ہے فلاسفہ کا کہنا ہے کہ ایسا ممکن نہیں اور اہل سنت والجماعت کا کہنا ہے کہ ایسا ممکن ہے کیونکہ حواس کے ذریعہ ادراک اللہ تعالیٰ کے خلق وایجاد کا نتیجہ ہے فی نفسہ حواس کی تاثیر کی وجہ سے نہیں۔ اس لئے اس میں کوئی استحالہ نہیں کہ قوت باصرہ کے ذریعہ آوازوں کا اور سامعہ کے ذریعہ الوان واشکال کا ادراک ہمارے اندر پیدا فرمادیں۔

فان قیل اس اعتراض کے مخاطب مصنف رح ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ جب ہم کوئی ایسی چیز جو میٹھی ہونے کے ساتھ گرم بھی ہو زبان پر رکھتے ہیں تو زبان پر پھیلی ہوئی قوتِ ذائقہ اس کی حلاوت کا ادراک کرنے کے ساتھ جس کے لئے وضع کی گئی ہے اس کی حرارت کا بھی ادراک کرلیتی ہے اور بیک وقت اس کا میٹھا ہونا اور گرم ہونا دونوں ہم کو معلوم ہوجاتا ہے۔ حالانکہ حرارت کے ادراک کے لئے یہ قوت نہیں وضع کی گئی ہے یہ تو قوت لامسہ کے مدرکات میں سے ہے۔ لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ ہر حاسہ سے اسی چیز کا ادراک ہوگا، جس کے لئے وہ وضع کیا گیا ہے کیسے صحیح ہوگا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ آپ کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ قوت ذائقہ کے ذریعہ اس چیز کی حرارت کا ادراک ہوا ہے حقیقت یہ ہے کہ زبان کی جلد پر جس طرح قوتِ ذائقہ پھیلی ہوئی ہے اسی طرح قوت لامسہ بھی پھیلی ہوئی ہے۔ سو جس وقت قوت ذائقہ اس چیز کی حلاوت کا ادراک کرتی ہے عین اسی وقت قوت لامسہ اس کی حرارت کا ادراک کرلیتی ہے

والخبر الصادق ای المطابق للواقع فان الخبر کلامٌ یکون لِنسبتِہٖ خارجٌ تطابقہُ تلک النسبۃ فیکون صادقاً او لا تطابقہُ فیکون کاذباً۔ فالصدق والکذب علی ھذا من اوصاف الخبر وقد یقالان بمعنی الاخبار عن الشئ علی ما ھو بہ ای الاعلام بنسبۃ تامۃ تطابق الواقع او لا تطابقہ فیکونان من صفات المخبر فمن ھٰھنا یقع فی بعض الکتب

الخبر الصادق بالوصف وفی بعضہا خبر الصادق بالاضافۃ۔

ترجمہ اور خبر صادق یعنی وہ خبر جو واقع کے مطابق ہو، اس لئے کہ خبر ایسا کلام ہے جس کی نسبت کے لئے کوئی خارج ہو، وہ نسبت (کلامی) اس خارج کے مطابق ہو، اس صورت میں خبر صادق ہوگی، یا وہ نسبت (کلامی) خارج کے مطابق نہ ہو تو خبر کاذب ہوگی، تو صدق اور کذب اس تفسیر کے مطابق خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔ اور کبھی صدق وکذب کا اطلاق شی (نسبت تامہ) کی ایسی کیفیت (ایجاب یا سلب) کے ساتھ خبر دینے کے معنی پر ہوتا ہے جس کیفیت (ایجاب یا سلب) کے ساتھ وہ (نفس الامر میں) متصف ہے۔ یعنی ایسی نسبت تامہ کی خبر دینا جو واقع کے مطابق ہو (یہ صدق ہے)، یا واقع کے مطابق نہ ہو (یہ کذب ہے) اس صورت میں صدق اور کذب مخبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔ پس اسی وجہ سے (کہ تفسیر اول کی رو سے صدق اور کذب خبر کے اوصاف میں سے ہیں اور تفسیر ثانی کی رو سے مخبر کے اوصاف سے ہیں) بعض کتابوں میں الخبر الصادق ترکیب توصیفی کے ساتھ آیا ہے اور بعض کتابوں میں خبر الصادق ترکیب اضافی کے ساتھ آیا ہے۔

تشریح قولہ: المطابق للواقع الخ یہ خبر صادق کی تعریف ہے اور واقع سے مراد نسبتِ خارجی ہے یعنی خبر صادق وہ خبر ہے جو نسبت خارجی کے مطابق ہو۔ اس کی مزید وضاحت شارح کے قول فان الخبر کلام یکون لنسبتہ خارج الخ سے ہو جاتی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ جس طرح سے کلام میں ایک چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے۔ جس کو نسبتِ کلامی کہتے ہیں۔ اسی طرح خارج میں بھی اس چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے۔ جس کو نسبت خارجی کہتے ہیں۔ سو اگر نسبت کلامی نسبتِ خارجی کے مطابق ہو بایں معنی کہ کلام میں اگر ایک شی کی دوسری شی کی طرف ثبوتی نسبت ہے تو خارج میں بھی اس شی کی دوسری شیٔ کی طرف ثبوتی نسبت ہو تو خبر صادق کہلائے گی۔ مثلاً آسمان بلند ہے یہ ایسا کلام ہے جس میں آسمان کی طرف بلندی کی نسبت ثبوتی ہے اور خارج میں بھی بلندی آسمان کے لئے ثابت ہے اور آسمان کی طرف اس کی ثبوتی نسبت ہے تو نسبت کلامی نسبتِ خارجی کے مطابق ہے اس وجہ سے تمہارا قول "آسمان بلند ہے" خبر صادق ہے اور اگر آپ نے کہا کہ آسمان بلند نہیں ہے، تو اس میں نسبتِ کلامی سلبی ہے۔ جبکہ خارج میں آسمان کی طرف بلندی کی نسبت ثبوتی ہے اور بلندی آسمان کے لئے ثابت ہے اس بنا پر آپ کا قول "آسمان بلند نہیں ہے" خبر کاذب کہلائے گا"۔ اس تفسیر کی رو سے صدق اور کذب خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔ اور خبر ہی صادق وکاذب کہلائے گی۔

قولہ: وقد یقال ان بمعنی الاخبار عن الشی علیٰ ما ھو بہ ولا علیٰ ما ھو بہ۔ یہ صدق اور کذب کی دوسری تفسیر ہے اور الشیٔ سے مراد نسبت تامہ ہے اور کلمۂ ما سے مراد کیفیت ایجاب وسلب ہے اور

ضمیر ھو کا مرجع الشئ ہے۔ حاصل تفسیر یہ ہے کہ صدق کسی نسبت تامہ کے اس کیفیت ایجاب یا سلب پر ہونے کی خبر دینا ہے جس کیفیت ایجاب یا سلب کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے۔ اور کذب کسی نسبت تامہ کے بارے میں اس کیفیت ایجاب یا سلب کے خلاف ہونے کی خبر دینا ہے جس کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے۔ مثلاً نفس الامر اور خارج میں آگ کی طرف حرارت کی نسبت ایجابی اور ثبوتی ہے۔ ایسی صورت میں کسی کا آگ کے گرم ہونے کی خبر دینا اور یہ کہنا کہ آگ گرم ہے صدق ہے اور اس کے خلاف خبر دینا اور یہ کہنا کہ آگ گرم نہیں ہے کذب ہے۔ اس تفسیر میں صدق اور کذب اخبار کو قرار دیا ہے اور اخبار مخبر کی صفت ہے اس لئے اس تفسیر کی رو سے صدق اور کذب مخبر کے اوصاف سے ہوں گے اور شکل یہ بنے گی کہ صدق اور کذب (بالترتیب) واقع کے مطابق یا غیر مطابق نسبت کی خبر دینا ہے اور خبر دینا مخبر کی صفات میں سے ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ صدق اور کذب مخبر کی صفات میں سے ہے۔

علی نوعین احدھما الخبر المتواتر سمّی بذالک لما انہ لا یقع دفعۃ بل علی التعاقب والتوالی وھو الخبر الثابت علی ألسنۃ قوم لا یتصور تواطؤھم ای لا یجوز العقل توافقھم علی الکذب ومصداقہ وقوع العلم من غیر شبھۃ وھو بالضرورۃ موجب للعلم الضروری کالعلم بالملوک الخالیۃ فی الازمنۃ الماضیۃ والبلدان النائیۃ یحتمل العطف علی الملوک وعلی الازمنۃ والاول اقرب وان کان البعد، فھھنا امران احدھما ان المتواتر موجب للعلم وذالک بالضرورۃ فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مکۃ وبغداد وانہ لیس الا بالاخبار والثانی ان العلم الحاصل بہ ضروری، وذالک لانہ یحصل للمستدل وغیرہ حتی الصبیان الذین لا اھتداء لھم الی العلم بطریق الاکتساب وترتیب المقدمات۔

ترجمہ

(اور خبر صادق) دو قسموں پر ہے ان میں سے ایک تو خبر متواتر ہے۔ یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ یہ خبر یکبارگی نہیں آتی بلکہ یکے بعد دیگرے اور لگاتار واقع ہوتی ہے اور وہ ایسی خبر ہے جو اتنے لوگوں کی زبانی ثابت ہو جن کا متفق علی الکذب ہونا متصور نہ ہو۔ یعنی ان کے متفق علی الکذب ہونے کو عقل جائز نہ قرار دے اور اس کا مصداق علم کا حاصل ہونا ہے بغیر کسی شبہ کے اور وہ بدیہی طور پر علم ضروری کا فائدہ دینے والی ہے۔ جیسے زمانہ ہائے ماضیہ میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز کے شہروں کا علم۔ یہ احتمال رکھتا ہے الملوک پر معطوف ہونے کا اور الازمنہ پر معطوف ہونے کا اور اول درستگی سے زیادہ قریب ہے گرچہ لفظاً دور ہے تو یہاں دو باتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ خبر متواتر یقین کا فائدہ دیتی ہے اور یہ بات بدیہی ہے کیونکہ ہم اپنے اندر مکہ و بغداد کے وجود کا یقین پاتے ہیں اور بلا شبہ

۴۲

یہ یقین خبروں سے ہی حاصل ہے۔ دوسرے یہ کہ اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے اور یہ اس لئے کہ یہ یقین صاحب استدلال کو بھی اور استدلال کی صلاحیت نہ رکھنے والوں کو بھی حاصل ہوتا ہے۔ حتی کہ ان بچوں کو حاصل ہوتا ہے جنھیں طریق اکتساب اور ترتیب مقدمات کی کوئی شُد بد نہیں ہوتی۔

تشریح قولہ: سمّی بذالک الخ اس عبارت سے شارح رح خبر متواتر کی وجہ تسمیہ بتلانا چاہتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ تواتر کے معنی کسی کام کے وقفہ کے ساتھ لگاتار ہونے کے ہیں۔ چونکہ یہ خبر بھی وقفہ کے ساتھ یکے بعد دیگرے لگاتار پہونچتی ہے اس بناء پر اسے خبر متواتر کہتے ہیں

وھو الخبر الثابت الخ یعنی متواتر ایسی خبر کو کہتے ہیں جو اتنے لوگوں کی زبانی پہنچی ہو جن کے متفق علی الکذب ہونے کا تصور نہ کیا جا سکے، مگر اس پر اعتراض وارد ہوگا کہ زیادہ سے زیادہ ان کا متفق علی الکذب ہونا محال ہوگا اور محال کا تصور ہو سکتا ہے۔ اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے شارح رح نے لا یتصور کی تفسیر لا یجوز العقل الخ سے کی، یعنی عقل ان سب کے متفق علی الکذب ہونے کو ماننے کے لئے تیار نہ ہو۔

قولہ: ومصداقہ وقوع العلم الخ مسئلہ یہ ہے کہ کسی خبر کے متواتر ہونے کے لئے اس کے راویوں کی کوئی معین تعداد ضروری ہے یا نہیں؟ بہت سے حضرات تعداد کی تعیین کرتے ہیں کسی نے چار کی تعداد متعین کی، کسی نے بارہ، کسی نے بیس، کسی نے چالیس اور کسی نے ستّر راوی ہونا ضروری قرار دیا۔ لیکن محققین کا کہنا ہے کہ خبریں مختلف ہوتی ہیں بعض خبریں ایسی ہوتی ہیں کہ چار چھ کے خبر دینے سے بھی ان کے صحیح ہونے کا یقین ہو جاتا ہے لیکن بعض خبریں اتنی اہم ہوتی ہیں کہ اتنے آدمیوں کے خبر دینے سے ان کے صحیح ہونے کا یقین نہیں ہوتا، اس لئے خبر کے متواتر ہونے کے لئے اس کے راویوں کی کوئی تعداد معین کرنا صحیح نہیں۔ بلکہ اگر اس خبر سے یقین حاصل ہو جاتا ہے تو یہ اس کے متواتر ہونے کی دلیل ہے اگرچہ اس کے راوی مثلاً دس ہی ہوں۔ اور یقین نہیں حاصل ہوتا تو وہ خبر متواتر نہیں ہے اگرچہ اس کے راوی بیس ہوں۔ یہی شارح کا بھی رجحان ہے۔

قولہ: وھو بالضرورۃ موجب العلم الضروری الخ اس عبارت سے مصنف رح خبر متواتر کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ خبر متواتر سے ضروری یعنی بغیر استدلال اور بغیر نظر و فکر کے یقین حاصل ہوتا ہے۔ جیسے ماضی میں گذرے ہوئے بادشاہوں اور دور دراز کے شہروں کا علم و یقین ہم کو حاصل ہے اور ظاہر ہے کہ یہ علم محض ان خبروں کی وجہ سے ہے جو ہم کو تواتر کے ساتھ پہونچتی رہی ہیں۔ معلوم ہوا کہ خبر متواتر مفید علم و یقین ہے۔

قولہ بالضرورۃ الخ یعنی خبر متواتر کا علم ضروری کا فائدہ دینا ضروری ہے کسی دلیل کا محتاج نہیں ہے۔

قولہ یحتمل العطف الخ شارح بتلانا چاہتے ہیں کہ البلدان النائیۃ کا عطف الملوک پر بھی ہو سکتا

ہے جو لفظاً دور ہے اور الازمنہ پر بھی ہوسکتا ہے جو لفظاً اس سے قریب ہے۔ مگر ملوک پر عطف کرنا از راہ معنی کے اقرب اور زیادہ بہتر ہے اگرچہ بہ نسبت ازمنہ کے لفظاً وہ دور ہے۔ کیونکہ اس صورت میں دو مثال بنیں گی۔ اور عبارت کا معنی ہوگا زمانہائے ماضیہ میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز کے شہروں کا علم، بخلاف الازمنہ پر عطف کرنے کے کہ اس صورت میں ایک ہی مثال ہوگی اور عبارت کا ترجمہ ہوگا جیسے زمانہائے ماضیہ اور دور دراز کے شہروں میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم، اور مقام توضیح میں دو مثال بہتر ہے ایک مثال سے۔

قولہ، فہٰہنا امران الخ شارح مصنف کے کلام کا تجزیہ کرتے ہوئے اس کی توضیح کررہے ہیں کہ مصنف رح نے دو باتیں فرمائی ہیں۔ ایک تو یہ کہ خبر متواتر سے علم ویقین حاصل ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ متواتر سے جو علم ویقین حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے استدلال اور ترتیب مقدمات پر موقوف نہیں ہے۔ متواتر کے مفید علم ہونے کی بات تو واضح ہے کہ عرب میں مکہ و مدینہ نامی شہروں کے وجود کا نہ دیکھنے کے باوجود ہمیں علم ہے اور یہ علم محض ان خبروں اور تذکروں سے حاصل ہوا ہے جو تواتر کے ساتھ ہم کو پہونچتے رہے ہیں اور ہم سنتے رہے ہیں۔ رہی بات خبر متواتر سے حاصل ہونے والے علم کے ضروری اور غیر استدلالی ہونے کی، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر متواتر سے علم کا حاصل ہونا کسی استدلال پر موقوف ہوتا، تو صرف استدلال کی قوت رکھنے والے کو ہی حاصل ہوتا۔ حالانکہ خبر متواتر سے بہت سی چیزوں کا علم ان بچوں تک کو حاصل ہوتا ہے جو استدلال اور ترتیب مقدمات کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے استدلالی نہیں ہے۔

وَاَمّا خبر النصاریٰ بقتل عیسٰی علیہ السلام، وَالیہود بتابید دین موسٰی علیہ السلام فتواترہ ممنوع، فان قیل خبر کل واحد لا یفید الا الظن، وَضم الظن الی الظن لا یوجب الیقین، وَایضا جواز کذب کل واحد یوجب جواز کذب المجموع، لانہ نفس الاٰحاد، قلنا ربما یکون مع الاجتماع مالا یکون مع الانفراد کقوۃ الحبل المؤلف من الشعرات۔

ترجمہ رہی نصاریٰ کی خبر عیسٰی علیہ السلام کے قتل کئے جانے کے متعلق اور یہود کی خبر دین موسوی کے ابدی ہونے کے متعلق تو اس کا متواتر ہونا تسلیم نہیں۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ہر واحد کی خبر صرف ظن کا فائدہ دیتی ہے اور ظن کو ظن کے ساتھ ملانا یقین نہیں پیدا کرتا۔ اور نیز ہر واحد کے کذب کا امکان مجموعہ کے کذب کے ممکن ہونے کو ثابت کرتا ہے۔ اس لئے کہ وہ (مجموعہ) عین آحاد ہے۔ ہم جواب دینگے کہ بسا اوقات اجتماع کی حالت میں وہ بات پیدا ہوجاتی ہے جو تنہا ہونے کی حالت میں نہیں ہوتی۔ جیسے بہت سے بالوں سے مرکب رسی کی قوت ہے۔

تشریح قولہ: واما خبر النصاریٰ الخ اوپر شارح رح نے اپنے قول فہٰہنا امران سے بتایا تھا۔

کہ خبر متواتر کے حکم میں مصنفؒ نے دو باتیں کہی ہیں ایک تو یہ کہ خبر متواتر مفید علم ہے۔ دوسری یہ کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم دیقین ضروری ہے تو پہلی بات یعنی متواتر کے مفید علم ہونے پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کئے جانے کے متعلق نصاریٰ تواتر کے ساتھ خبر دیتے آئے ہیں اسی طرح یہود حضرت موسیٰ علیہ السلام سے تواتر کے ساتھ روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا تھا "تمسّکوا بالسبت مادامت السمٰوات والارض" یعنی تا قیامت یوم السبت کی تعظیم پر مضبوطی سے عمل پیرا رہنا، اور یہ ارشاد اس بات کی صراحت ہے کہ دین موسوی ابدی اور نا قابل تنسیخ ہے۔ حالانکہ ہمیں مذکورہ دونوں خبروں کے کاذب ہونے کا ان کے متواتر ہونے کے باوجود یقین ہے معلوم ہوا کہ خبر متواتر مفید یقین نہیں ہوا کرتی۔

قولہ: فتواترہ ممنوع۔ یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے کہ مذکورہ دونوں خبروں کا متواتر ہونا مسلّم نہیں ہے۔ کیونکہ خبر متواتر کے شرائط میں سے یہ بھی ہے کہ ابتداء سے لے کر انتہا تک ہر طبقہ اور ہر دور میں اس کے راویوں کی تعداد اس قدر کثیر ہو کہ عادۃً ان کا متفق علی الکذب ہونا محال ہو۔ اور حضرت عیسٰی علیہ السلام کے قتل کئے جانے کے متعلق نصاریٰ کی خبر کے راویوں کی تعداد بعد میں اگرچہ حد تواتر کو پہونچ گئی، مگر ابتداء میں حد تواتر کو نہیں پہونچی، کیونکہ ابتداء میں ان کی تعداد ایک قول کے مطابق چار اور دوسرے قول کے مطابق چھ یا سات تھی۔ اور یہ تعداد قلیل ہے ان کا متفق علی الکذب ہونا مستبعد نہیں ہے۔ اور دین موسوی کے ابدی ہونے کے متعلق یہود کی خبر کے راویوں کی تعداد ابتدا اور انتہا میں بھلے حد تواتر کو پہونچی ہوئی ہو۔ مگر درمیان میں یہ تواتر باقی نہیں رہتا۔ کیونکہ مشہور مجوسی بادشاہ بخت نصر نے بیت المقدس پر چڑھائی کر کے یہود کا ایسا قتل عام کیا کہ تقریباً یہود کا خاتمہ ہی ہو گیا تھا۔ بچ کے لئے اگر کچھ بچ بھی گئے تو وہ اتنے قلیل تھے کہ ان کا متفق علی الکذب ہونا قطعاً مستبعد نہیں۔ البتہ مذکورہ مصیبت کے بعد بھی انھیں کسی خبر کا یاد رہنا اور اس کی روایت کرنا ضرور مستبعد ہے۔ دوسرا جواب خبر یہود کے بارے میں یہ ہے کہ دین موسوی کے ابدی ہونے کے متعلق یہود کی خبر جسے وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ارشاد بتلاتے ہیں متواتر اس وقت ہوتی، جب ایک تعداد کثیر جس کا متفق علی الکذب ہونا عادۃً محال ہو۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اس خبر کو روایت کرتی۔ پھر ہر دور میں اتنی ہی کثیر تعداد میں اس کے روایت کرنے والے پائے جاتے۔ اور حال یہ ہے کہ نہ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے عہد میں اس خبر کا کوئی وجود تھا اور نہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد اسلام کے آنے تک اس خبر کا وجود تھا۔ بلکہ اسلام کے آنے کے بعد ابن الراوندی نامی ایک زندیق نے یہ خبر گھڑ کر یہود کو تھما دی تاکہ وہ اس خبر کو اسلام اور مسلمانوں کے خلاف دلیل کے طور پر استعمال کریں کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام دین یہودیت کو ابدی ارشاد فرما گئے ہیں۔ اور اس کی ابدیت جب ہی قائم رہ سکتی ہے کہ قیامت تک کوئی اور دین نہ آئے تو اسلام کیسے دین برحق ہو سکتا ہے۔

اور مذکورہ دونوں خبروں سے وارد کئے جانے والے اعتراض کا ایک مشترک جواب علی سبیل التنزل بھی ہے جو میرے نزدیک زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے ماحصل جواب کا یہ ہے کہ اگر ہم مذکورہ دونوں خبروں کا متواتر ہونا تسلیم بھی کرلیں۔ تب بھی اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ کیونکہ متواتر کے مفید علم ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے خلاف پر دلیل قطعی نہ قائم ہو۔ مثلاً اگر ہزاروں آدمی یکے بعد دیگرے آکر یہ خبر دیں کہ آگ ٹھنڈی چیز ہے یا آسمان ہمارے پیروں کے نیچے ہے تو اگرچہ مخبرین کی تعداد حد تواتر کو پہونچی ہوئی ہے۔ پھر بھی ہمارے لئے یہ خبر چنداں مفید علم ویقین نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس کے خلاف پر دلیل قطعی قائم ہے اور وہ ہمارا مشاہدہ ہے۔ اسی طرح قتلِ عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں نصاریٰ کی خبر کے خلاف ارشادِ قرآنی (وما قتلوہ وما صلبوہ) اور دینِ موسوی کے ابدی ہونے کے متعلق یہود کی خبر کے خلاف ارشاد ربانی (ان الدین عند اللہ الاسلام) دلیل قطعی ہے اس بناء پر مذکورہ دونوں خبریں باوجود متواتر ہونے کے مفید علم ویقین نہیں ہوں گی۔ اسلئے نہیں کہ خبر متواتر مفید علم نہیں ہوتی۔ بلکہ اس لئے کہ متواتر کے مفید علم ہونے کی مذکورہ شرط ان میں موجود نہیں۔ اور ایک جواب علی سبیل التحدی یہ ہے کہ مسلمانوں کے علاوہ کوئی شخص بھی کسی خبر کو اپنے نبی سے تواتر کے ساتھ ثابت نہیں کرسکتا۔ ومن ادعیٰ غیر ذالک فعلیہ البیان

قولہ: فان قیل خبر کل واحد الخ حاصل اعتراض یہ ہے کہ خبر متواتر اخبار آحاد کا مجموعہ ہے۔ اور ہر واحد کی خبر مفید ظن ہے تو مجموعہ بھی مفید ظن ہی ہوگا علم بمعنی یقین کا فائدہ نہیں دیگا نیز ہر واحد کے کذب کا امکان ہے اور امکان کذب کے ہوتے علم بمعنی یقین نہیں حاصل ہوسکتا لہٰذا یہ کہنا کہ خبر متواتر سے علم بمعنی یقین حاصل ہوتا ہے درست نہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مجموعہ کا حکم افراد سے مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً ایک ریشے کو توڑنا آسان ہے مگر بہت سے ریشوں سے بٹی ہوئی رسی کو توڑنا مشکل ہے۔

فان قیل الضروریات لا یقع فیہا التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم بکون الواحد نصف الاثنین اقوی من العلم بوجود الاسکندر والمتواتر قد انکرہ افادتہ العلم جماعۃ من العقلاء کالسمنیۃ والبراہمۃ قلنا ھذا ممنوع بل قد یتفاوت انواع الضروری بواسطۃ التفاوت فی الالف والعادۃ والممارسۃ والاخطار بالبال وتصورات الاطراف وقد یختلف فیہ مکابرۃ وعناداً کالسوفسطائیۃ فی جمیع النظریات۔

ترجمہ پھر اگر کہا جاوے کہ ضروریات میں نہ تو تفاوت ہوتا ہے اور نہ اختلاف اور حال یہ ہے کہ ہم واحد کے نصف الاثنین ہونیکے علم کو وجود سکندر کے علم سے اقوی پاتے ہیں۔ اور متواتر کے مفید علم ہونے کا عقلاء کی ایک جماعت جیسے سُمنیہ اور براہمہ نے انکار کیا ہے۔ ہم جواب دینگے کہ یہ (ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہ ہونا) تسلیم نہیں بلکہ ضروری کے اقسام میں انسیت وعادۃ اور استعمال اور دل میں بات کے گذرنے اور (قضیہ کے) اطراف (موضوع ومحمول کے) تصور میں تفاوت ہونے کی وجہ سے باہم تفاوت ہوتا ہے۔ اور تکبر وعناد کی وجہ سے بھی ضروری میں اختلاف ہوتا ہے جیسے سوفسطائیہ (کا اختلاف ہے) تمام بدیہیات کے اندر۔

تشریح قولہ: فان قیل الخ یہ متواتر کے حکم کے دوسرے جزء پر اعتراض ہے کہ متواتر سے حاصل ہونے والے علم کا ضروری ہونا درست نہیں کیونکہ ضروریات میں باہم تفاوت اور اختلاف

نہیں ہوا کرتا اور یہاں تفاوت واختلاف دونوں ہیں۔ اس لئے کہ واحد کے نصف الاثنین ہونے کا علم ویقین جو ضروری ہے، وجود سکندر کے علم سے جو خبر متواتر سے حاصل ہوا ہے اقویٰ ہے تو تفاوت پایا گیا۔ اور عقلاء کی ایک جماعت نے متواتر کے مفید علم ہونے کا انکار کیا ہے تو اختلاف پایا گیا۔ اور جب تفاوت واختلاف موجود ہے تو متواتر سے حاصل ہونے والے علم کو ضروری کہنا صحیح نہیں۔ عام شراح اعتراض مذکور کی یہی تقریر کرتے ہیں۔ مگر یہ تقریر میرے نزدیک درست نہیں کیونکہ متواتر کے مفید علم ہونے کا کسی جماعت کے انکار کرنے سے متواتر کے مفید علم ہونے میں اختلاف متحقق ہوا۔ اور جس میں اختلاف ہو وہ ضروری نہیں، معلوم ہوا کہ متواتر کا مفید علم ہونا ضروری نہیں ہاور اوپر معترض کا منشا یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری نہیں تو اعتراض کی مذکورہ تقریر سے جو نتیجہ نکلتا ہے وہ معترض کا منشاء نہیں ہے اور جو معترض کا منشائے ہے وہ مذکورہ تقریر سے ثابت نہیں۔ اس لئے میرے نزدیک اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ متواتر کے حکم میں شارح رحمۃ اللہ علیہ نے نہہنا امران سے دو باتیں ذکر کی ہیں۔ مگر درحقیقت تین باتیں ہیں (۱) خبر متواتر مفید علم ہے (۲) خبر متواتر کا مفید علم ہونا ضروری ہے شارحؒ نے وذالکؒ بالضرورۃ سے اسی طرف اشارہ کیا ہے (۳) متواتر سے حاصل ہونے والا علم بھی ضروری ہے۔ تو یہاں معترض پہلے ایک اصولی بات کہتا ہے کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہیں ہوتا۔ اتنا کہہ کر اپنے اعتراض کا نشانہ اولاً تیسرے جزء کو قرار دیتا ہے کہ ایک طرف واحد کے نصف الاثنین ہونے کا علم ہے جو ضروری ہے دوسری طرف وجود سکندر کا علم ہے جو خبر متواتر سے حاصل ہوا ہے۔ ان دونوں میں تفاوت ہے کیونکہ پہلا علم اقویٰ ہے اور دوسرا علم اضعف ہے۔ حالانکہ ضروریات میں تفاوت نہیں ہوا کرتا معلوم ہوا کہ وجود سکندر کا علم جو متواتر سے حاصل ہوا ہے ضروری نہیں بلکہ نظری واستدلالی ہے۔

اس کے بعد معترض اپنے قول " وقد انکرت افادتہ العلم جماعۃ سے اعتراض کا نشانہ دوسرے جزء کو بناتا ہے کہ متواتر کے مفید علم ہونے کا ایک جماعت نے انکار کیا ہے تو متواتر کے مفید علم ہونے میں اختلاف متحقق ہوا اور جس میں اختلاف ہو وہ ضروری نہیں ہوتا، معلوم ہوا کہ متواتر کا مفید علم ہونا ضروری نہیں بلکہ نظری واستدلالی ہے

قولہ: کالسُّمَنِیّۃ۔ یہ لفظ سین کے ضمہ اور میم کے فتحہ کے ساتھ ہے۔ سنسکرت میں شمن زاہد اور تارک الدنیا کو کہتے ہیں۔ بھکشو نامی بدھ مذہب کے ایک زاہد شمنی کے لقب سے پکارے جاتے تھے بعد میں تمام پیروان بدھ مذہب کو شمنی کہا جانے لگا۔ پھر عربوں نے اس لفظ کو سُمنی بنالیا۔ اور وسط ایشیا میں یہ لفظ شامانی مشہور ہوا۔ ذکریا رازی، اور البیرونی نے بدھ مذہب کا تذکرہ سُمنیہ کے نام سے کیا ہے بعض کہتے ہیں کہ لفظ ہندوستان کے مشہور سومنات مندر کی طرف منسوب ہے اس اعتبار سے سمنیہ سے سومنات مندر کے پجاری اور عقیدت مند مراد ہوں گے اور بعض کہتے ہیں کہ سُمن کفار ہند کے ایک بت کا نام تھا جس کی طرف منسوب ہو کر یہ لوگ سُمنیہ کہلائے۔

۴۸ قولہ: والبراھمة. اس سے کفار ہند کی ایک قوم مراد ہے جو برہمن نامی اپنے ایک سردار کی طرف منسوب ہو کر براہمہ کہلائی۔ اور بعض لوگوں کا یہ بھی قول ہے کہ برہام ایک بت کا نام تھا اس کی پوجا کرنے والے اس کی طرف منسوب ہو کر براہمہ کہلائے۔ یہ لوگ نبوت کا انکار کرتے ہیں اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ نبوت کی دلیل معجزہ ہے۔ جس کا مشاہدہ عہد نبوت کے لوگوں نے کیا۔ لہٰذا معجزہ صرف ان کے لئے دلیل نبوت ہو سکتا ہے اور غائبین یعنی عہد نبوت کے بعد کے لوگوں کے لئے جنھوں نے کسی معجزہ کا مشاہدہ نہیں کیا، ان کے لئے دلیل نبوت نہیں ہو سکتا۔ اب اگر ان سے یہ کہا جائے کہ بعد کے لوگوں نے خود اگرچہ معجزہ کا مشاہدہ نہیں کیا۔ لیکن صدور معجزہ کا علم انھیں خبر متواتر سے حاصل ہے تو اس بات کو یہ لوگ یہ کہہ کر ٹال دیتے ہیں کہ خبر متواتر مفید علم نہیں ہے۔ چونکہ متواتر کا مفید علم ہونا ایک بدیہی بات ہے اور بدیہی بات کا انکار مبنی بر تکبر و عناد ہوتا ہے۔ اس لئے ان لوگوں کو سمجھانے کی کوئی صورت نہیں، سوائے اس کے کہ سب سے پہلے اصلاح نفس کے ذریعہ ان کے تکبر اور عناد کو ختم کیا جائے۔

۴۹ قولہ: قلنا ھٰذا ممنوع۔ یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے کہ یہ جو تم کہتے ہو کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہیں ہوتا ہمیں تسلیم نہیں۔ بلکہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف دونوں پائے جاتے ہیں اور تفاوت کے مختلف اسباب ہوتے ہیں۔ ایک سبب تو انسیت و عادت اور مشق و استعمال میں تفاوت کا پایا جانا ہے۔ مثلاً واحد اور اثنین ہر دو عدد کثرت استعمال کی بناء پر ہمارے ذہن سے بہت مانوس ہیں۔ اسی طرح ان دونوں کے درمیان آدھے اور دُگنے کی نسبت بھی بہت مانوس ہے۔ اس کے برخلاف سکندر کا نام مشق اور استعمال میں کم آنے کی بناء پر زیادہ مانوس نہیں ہے تو باوجودیکہ واحد کے نصف الاثنین ہونے کا علم اور وجود سکندر کا علم ہر دو ضروری ہے مگر انسیت اور عدم انسیت کا تفاوت ہونے کے سبب ان دونوں علموں میں بھی تفاوت ہے کہ ہم واحد کے نصف الاثنین ہونیکے علم ضروری کو وجود سکندر کے علم ضروری سے اقویٰ پاتے ہیں۔

اسی طرح ضروریات میں تفاوت کبھی اطراف قضیہ یعنی موضوع و محمول کے تصور میں بایں معنیٰ تفاوت پائے جانے کی وجہ سے ہوتا ہے کہ ایک حکم ضروری کے موضوع و محمول بدیہی ہیں اور دوسرے حکم ضروری کے موضوع و محمول نظری ہیں۔ مثلاً الشمس مضیئۃ میں آفتاب پر روشن ہونے کا حکم اور واجب الوجود لیس بعرض میں واجب الوجود پر عرض نہ ہونے کا حکم دونوں ضروری ہیں۔ مگر اول میں طرفین یعنی آفتاب اور روشنی کا تصور بدیہی ہے اور ثانی میں طرفین یعنی واجب الوجود اور عرض کا تصور نظری ہے اس تفاوت کی وجہ سے ہم اوّل قضیہ میں آفتاب پر روشن ہونے کے حکم ضروری کو دوسرے قضیہ میں واجب الوجود پر عرض نہ ہونے کے حکم ضروری سے زیادہ واضح پاتے ہیں۔ حتّٰی کہ اگر کسی کو واجب الوجود کے معنیٰ قائم بنفسہ اور عرض کے معنیٰ غیر قائم بنفسہ کا استحضار مشق و مزاولت کی بناء پر اتنا ہی قوی ہے جتنا آفتاب اور روشنی کے معنیٰ کا استحضار۔ تو دونوں میں وضوح و خفاء کا کوئی

تفاوت نہ رہے گا۔

قولہ: وقد یختلف فیہ مکابرۃ وعنادًا۔ اپنی بڑائی ظاہر کرنے کی غرض سے ناحق جھگڑنے کو مکابرت اور دشمنی وضد کی وجہ سے حق کا انکار کرنے کو عناد کہتے ہیں۔

شارح علیہ الرحمہ فرمارہے ہیں کہ ضروریات میں اختلاف نہ ہونا بھی مسلّم نہیں۔ بلکہ ضروریات میں اختلاف ہوتا ہے۔ مگر یہ اختلاف بربناء تکبر وعناد ہوتا ہے جو کسی حکم ضروری کے ضروری ہونے میں قطعاً مضر نہیں۔

قولہ کالسوفسطائیۃ تقدیر عبارت یوں ہے اختلاف السُّمنیۃ والبراھمۃ فی کون المتواتر مفیدًا للعلم مکابرۃً وعنادًا کاختلاف السوفسطائیۃ فی جمیع الضروریات، یعنی خبر متواتر کے مفید علم ہونے سے سمنیہ اور براہمہ کا اختلاف وانکار اسی طرح مبنی بر تکبر وعناد ہے۔ جس طرح سوفسطائیہ کا تمام بدیہیات کے وجود سے اختلاف وانکار مبنی بر تکبر وعناد ہے۔ حالانکہ سوفسطائیہ کا اختلاف وانکار بالاجماع مضر نہیں ورنہ تمام بدیہیات کا بطلان لازم آئے گا۔ اسی طرح متواتر کے مفید علم ہونے سے سمنیہ اور براہمہ کا انکار مبنی بر تکبر وعناد ہونے کے سبب چنداں مضر نہ ہوگا۔ اور متواتر کا مفید علم ہونا ضروری ہی رہے گا نظری اور استدلالی نہ ہوگا۔

والنوع الثانی خبر الرسول المؤیَّد ای الثابت رسالتہ بالمعجزۃ والرسول انسان بعثہ اللہ تعالیٰ الی الخلق لتبلیغ الاحکام وقد یشترط فیہ الکتاب بخلاف النبی فانہ اعم والمعجزۃ امر خارق للعادۃ قصد بہ اظہار صدق من ادعیٰ انہ رسول اللہ تعالیٰ وھو ای خبر الرسول

یوجب العلم الاستدلالی ای الحاصل بالاستدلال ای النظر فی الدلیل وھو الذی یمکن التوصّل بصحیح النظر فیہ الی العلم بمطلوب خبری وقیل قول مؤلّف من قضایا یستلزم لذاتہ قولاً آخر، فعلی الاول الدلیل علی وجود الصانع ھو العالم وعلی الثانی قولنا العالم حادث وکلّ حادث فلہ صانع واما قولھما الدلیل ھو الذی یلزم من العلم بہ العلم بشئی آخر، فبالثانی اوفق۔

ترجمہ اور دوسری قسم اس رسول کی خبر ہے جس کو (اللہ کی طرف سے) قوت بخشی گئی ہو۔ یعنی جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو، اور رسول وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف احکام شرعیہ پہونچانے کے لئے مبعوث فرمایا ہو۔ اور (بعض لوگوں کی طرف سے) رسول میں (اس پر) کتاب (نازل ہونے) کی شرط لگائی جاتی ہے۔ بخلاف نبی کے کہ وہ عام ہے۔

اور معجزہ وہ عادت (الہی) کو توڑنے والا امر ہے جس کے ذریعہ اس شخص کی سچائی کو ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے

جو اپنے رسول اللہ ہونے کا دعوی کرتا ہے۔ اور وہ خبر رسول ایسے علم کا موجب ہوتا ہے جو استدلال یعنی دلیل میں نظر کرنے (مقدمات کو ترتیب دینے) سے حاصل ہوتا ہے۔ اور دلیل وہ ہے جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی کسی مطلوب خبری کے علم کی طرف ممکن ہو۔ اور کہا گیا کہ (دلیل) چند قضیوں سے مرکب ایسا قول ہے جو بالذات دوسرے قول کو مستلزم ہو، تو پہلی تعریف کی بناء پر وجود صانع پر دلیل صرف عالم ہے اور دوسری تعریف کی بناء پر ہمارا قول "العالم متغیر؛ وکل متغیر حادث" ہے۔ بہرحال مناطقہ کا یہ کہنا کہ دلیل وہ ہے جس کے علم سے دوسری شئی کا علم لازم آئے، تو یہ دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے۔

تشریح قولہ، والنوع الثانی۔ خبر صادق کی قسم اول سے فارغ ہونے کے بعد دوسری قسم خبر الرسول کو بیان فرمارہے ہیں شارح علیہ الرحمہ نے اس موقع پر رسول کی دو تعریفیں ذکر کی ہیں ان کو سمجھنے سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ رسول اور نبی کے درمیان نسبت میں اختلاف ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ دونوں میں تباین ہے رسول اسے کہتے ہیں جسے نئی شریعت دے کر مبعوث کیا گیا ہو۔ اور نبی اسے کہتے ہیں جسے شریعت سابقہ ہی پر لوگوں کو قائم رکھنے کے لئے بھیجا گیا ہو۔ اس قول کو یہ کہہ کر رد کیا گیا ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کو نئی شریعت نہیں عطا کی گئی تھی اس کے باوجود اللہ تعالی نے ان کے بارے میں فرمایا (انہ کان صادق الوعد وکان رسولاً نبیا) بعض نے کہا کہ رسول عام ہے اور نبی خاص ہے کیونکہ رسول انسان بھی ہوتا ہے اور فرشتہ بھی۔ جیسا کہ ارشاد قرآنی (انہ لقول رسول کریم) میں رسول سے فرشتہ وحی حضرت جبرئیل علیہ السلام مراد ہیں۔ بخلاف نبی کے کہ وہ صرف انسان ہی ہوتے ہیں۔ تیسرا قول جمہور کا ہے کہ نبی عام ہے اور رسول خاص ہے قاضی بیضاوی کے نزدیک بھی یہی مختار ہے اس لئے کہ وہ ارشاد ربانی (وما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی) کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ رسول وہ ہے جسے نئی شریعت کی تبلیغ کیلئے بھیجا گیا ہو بخلاف نبی کے کہ وہ عام ہے جسے نئی شریعت کے ساتھ مبعوث کیا گیا ہو وہ بھی نبی ہے اور جسے لوگوں کو شریعت سابقہ پر قائم رکھنے کے لئے بھیجا گیا ہو وہ بھی نبی ہے۔ چوتھا قول یہ ہے کہ دونوں میں تساوی کی نسبت ہے۔ مصنف اور شارح کے نزدیک یہی مختار ہے۔ مصنف کے نزدیک اس قول کا مختار ہونا یوں سمجھ میں آتا ہے کہ اگر نبی اور رسول کے درمیان تساوی نہ ہوتی تو خبر صادق دو ہی قسموں میں منحصر نہ ہوتی بلکہ اس کی تین قسمیں ہوتیں اول خبر متواتر، دوم خبر الرسول سوم خبر النبی۔ مگر مصنف نے خبر صادق کو دو ہی قسموں میں منحصر کیا ہے معلوم ہوا کہ مصنف کے نزدیک رسول اور نبی دونوں ایک ہی ہیں۔ ان میں کوئی فرق نہیں۔

اور شارح علیہ الرحمہ کے نزدیک اس قول کے مختار ہونے کی دلیل یہ ہے کہ انھوں نے شرح مقاصد میں کہا ہے (النبی انسان بعثہ اللہ تعالی لتبلیغ ما اوحی الیہ وکذا الرسول) اس سے صاف طور

پر معلوم ہوتا ہے کہ شارح کے نزدیک رسول اور نبی میں تساوی کی نسبت ہے پھر یہاں بھی شارح نے رسول کی تعریف کو مطلق رکھا کتاب یا شرع جدید کی قید نہیں لگائی اس سے بھی ان کے نزدیک دونوں کا ایک ہونا معلوم ہوتا ہے۔

قولہ و قد یشترط الخ۔ یہ جمہور کا مذہب ہے کہ رسول میں یہ شرط ہے کہ اس پر کتاب نازل ہو بخلاف نبی کے کہ وہ عام ہے اس پر کتاب نازل ہو یا نہ ہو۔

شارح نے یشترط بصیغہ مجہول ذکر کر کے اس قول کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے وجہ ضعف یہ ہے کہ اگر رسول میں نزول کتاب کی شرط معتبر ہوتی تو رسولوں اور کتابوں کی تعداد برابر ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ رسولوں کی تعداد روایت میں تین سو تیرہ آئی ہے اور کتب منزلہ کل ایک سو چودہ ہیں۔ جن میں تورات۔ زبور۔ انجیل اور قرآن۔ چار بڑی کتابیں ہیں باقی صحیفے ہیں۔ معلوم ہوا کہ رسول پر نزول کتاب شرط نہیں۔

بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہو سکتا ہے ایک ہی کتاب یکے بعد دیگرے مختلف پیغمبروں پر نازل ہوئی ہو۔ جیسے سورۂ فاتحہ کا نزول متعدد بار ہوا۔ لیکن یہ جواب نہایت ہی ضعیف ہے کیونکہ شرعیات کے باب میں ثبوت درکار ہے، محض احتمال کافی نہیں۔

قولہ والمعجزۃ۔ یعنی معجزہ وہ امر ہے جسے باری تعالیٰ خلاف عادت طور پر نبی کے ہاتھ پر دعویٔ نبوت میں اس کی سچائی ظاہر کرنے کے لئے صادر فرمائے۔ شرح مقاصد میں شارحؒ نے معجزہ کی تعریف بایں الفاظ ذکر فرمائی ہے۔ امر خارق للعادۃ مقرون بالتحدی مع عدم المعارضۃ۔ یعنی معجزہ نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہونے والا وہ خارق عادت امر ہے کہ باوجود چیلنج کرنے کے کوئی غیر نبی اس کا مثل نہ پیش کر سکے۔

مثلاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی شکل میں ایسا معجزہ عطا فرمایا کہ ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورۃ من مثلہ وادعوا شھداءکم الایۃ جیسے عظیم الشان تحدی اور چیلنج کے باوجود آج تک کوئی نہ اس کا مثل پیش کر سکا اور نہ تا قیامت پیش کر سکے گا۔

معجزہ کی مذکورہ تعریف سے سحر اور شعبدہ وغیرہ خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ امور خارق عادت نہیں بلکہ کچھ مخصوص اعمال و افعال کی مشق و مزاولت کے نتیجہ میں عادۃً یہ چیزیں ظاہر ہو جاتی ہیں تو کوئی بھی شخص ان اعمال کی مزاولت کر کے یہ چیزیں دکھلا سکتا ہے۔

اسی طرح کرامات الاولیاء بھی تعریف سے خارج ہونگی کیونکہ یہاں دعوئ نبوت نہیں۔ رہا جھوٹی نبوت کا دعوے کرنے والے سے خوارق عادت کا ظہور تو یہ محض فرض عقلی کے درجہ میں ہے۔ جھوٹی نبوت کا دعوے کرنے والے سے خوارق عادت کا ظہور نہ اب تک ہوا ہے اور نہ تا قیامت ہوگا۔ واللہ اعلم بوجہ استحالتہ

قولہ: وھو ای خبر الرسول الخ۔ یہ خبر رسول کے حکم کا بیان ہے کہ خبر رسول ایسا علم و یقین عطا

کرتا ہے جو استدلالی ہوتا ہے یعنی استدلال اور دلیل کے مقدمات ترتیب دینے کا نتیجہ ہوتا ہے۔

وھوالذی الخ یعنی متکلمین کی اصطلاح میں دلیل اس چیز کو کہتے ہیں جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی ایسے نتیجہ کی طرف ممکن ہو جس کی تعبیر جملہ خبریہ کی شکل میں ہو۔ مثلاً عالم میں اگر صحیح نظر کیا جائے تو ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ ضرور اس کا کوئی بنانے والا ہے۔ اور یہ نتیجہ کہ "ضرور اس کا کوئی بنانے والا ہے" جملہ خبریہ ہے۔ معلوم ہوا کہ عالم اپنے صانع کے وجود پر دلیل ہے۔

پھر شارح نے " یمکن ان یتوصل" کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ بالفعل نتیجہ کی طرف ذہن کی رسائی ہونا اور نتیجہ کا علم ہونا ضروری نہیں۔ بلکہ امکان کافی ہے حتیٰ کہ اگر کوئی عالم میں نظر و فکر کرے اور اس کے ذہن کی رسائی بالفعل کسی نتیجہ کی طرف نہ ہو تب بھی محض امکان کی وجہ سے وجود صانع پر دلیل ہے۔

وقیل: مناطقہ دلیل کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ دلیل چند معلوم قضیوں سے مرکب ایسا قول ہے جو بالذات کسی دوسرے قول کو مستلزم ہو۔ یعنی جس سے لازمی طور پر ذہن کی رسائی کسی دوسرے قول کی طرف ہو جائے۔

قولہ فعلی الاول الخ مذکورہ دونوں تعریفوں میں فرق بیان فرمارہے ہیں کہ پہلی تعریف کے لحاظ سے دلیل مفرد ہوگی۔ اور وجود صانع پر دلیل صرف عالم ہوگا نہ کہ ہمارا قول " العالم حادث وکل حادث فلہ صانع " اس لئے کہ عالم ایسی چیز ہے کہ جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی اس نتیجہ کی طرف ممکن ہوتی ہے کہ اس کا کوئی صانع ہے اور جس چیز میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی کسی نتیجہ کی طرف ممکن ہو، وہ اس نتیجہ پر دلیل ہے معلوم ہو کہ عالم وجود صانع پر دلیل ہے

قولہ: وعلی الثانی الخ دوسری تعریف کے لحاظ سے دلیل مرکب ہوگی۔ مثلاً وجود صانع پر دلیل ہمارا قول "العالم حادث ؛ وکل حادث فلہ صانع ہے کیونکہ یہ دو قضیوں سے مرکب ایسا قول ہے جس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ "العالم لہ صانع" اور اس تعریف کی رو سے چند قضیوں سے مرکب وہ قول جس سے لازمی طور پر کوئی دوسرا قول سمجھ میں آجائے۔ اس دوسرے قول پر دلیل ہے۔ معلوم ہوا کہ" العالم حادث ؛ وکل حادث فلہ صانع" یہ مرکب قول العالم لہ صانع پر دلیل ہے تو دلیل مرکب ہوئی۔

قولہ: واما قولھم۔ دلیل صیغہ صفت ہے دلالت سے مشتق ہے۔ اور مناطقہ دلالت کا یہ معنی بیان کرتے کہ دلالت کسی چیز کا اس طرح ہونا کہ اس کے علم سے لازمی طور پر شی آخر کا علم ہو جائے۔ دلالت کے اس معنی کے پیش نظر دلیل اسے کہیں گے، جس کے علم سے شی آخر کا علم لازمی طور پر ہو جائے، مثلاً دھواں ایسی چیز ہے کہ جس کے علم سے لازمی طور پر آگ کا علم ہوتا ہے لہٰذا دھواں آگ پر دلیل ہے۔

قولہ۔ فبالثانی اوفق، یعنی یہ تیسری تعریف دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے کیونکہ جس طرح اس تعریف

میں نتیجہ کا علم لازم قرار دیا گیا ہے دوسری تعریف میں بھی نتیجہ کا علم لازم قرار دیا گیا ہے۔ بخلاف پہلی تعریف کے کہ اس میں نتیجہ کی طرف ذہن کی رسائی کو صرف ممکن کہا گیا ہے۔ پھر اوفق بہ صیغۂ اسم تفضیل کہنے میں اس طرف اشارہ ہے کہ اس تیسری تعریف کو پہلی تعریف پر بھی منطبق کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ زیادہ موافق دوسری ہی تعریف کے ہے۔ پہلی تعریف کے ساتھ تطبیق کی صورت یہ ہے کہ یوں کہا جا سکتا ہے کہ جس وقت عالم کے احوال مثلاً حدوث و امکان میں نظر کیا جائے اور ایسے طور پر مرتب کیا جائے کہ حدوث یا امکان حدِ اوسط بن جائے تو لازمی طور پر مرتب مقدمات وجود میں آجائیں گے۔ اور وجود صانع کے علم کو مستلزم ہو جائے گا تو اس تعریف کے لحاظ سے بھی عالم جو کہ مفرد ہے وجودِ صانع کے لئے دلیل بن جائے گا۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ العالم ممکن، وکل ممکن فلہ صانع، فالعالم لہ صانع، یا یوں کہا جائے کہ العالم حادث، وکل حادث فلہ صانع، فالعالم لہ صانع۔ ۱۲منہ

واما کونہ موجبًا للعلم فللقطع بان من اظہر اللّٰہ تعالیٰ المعجزۃ علیٰ یدہ تصدیقًا لہ فی دعوی الرسالۃ کان صادقًا فیما اتیٰ بہ من الاحکام واذا کان صادقًا یقع العلم بمضمونہا قطعًا، واما انہ استدلالی، فلتوقفہ علی الاستدلال واستحضار انہ خبر من ثبت رسالتہ بالمعجزات، وکل خبر ھذا شانہ فہو صادق ومضمونہ واقع۔

ترجمہ اور بہرحال خبر رسول کا موجب علم ویقین ہونا تو اس بات کا یقین رکھنے کی وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس کے ہاتھ پر دعویٰ رسالت میں اس کی تصدیق کرنے کے لئے معجزہ ظاہر فرمایا ہے وہ اپنے لائے ہوئے احکام میں سچا ہوگا۔ اور جب وہ سچا ہوگا تو ان احکام کے مضمون کا علم ویقین حاصل ہوگا۔ اور رہی یہ بات کہ وہ (خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم) استدلالی ہے تو یہ استدلال اور اس بات کے استحضار پر موقوف ہونے کی وجہ سے ہے کہ یہ اس ذات کی خبر ہے جس کی رسالت معجزات سے ثابت ہے اور ہر وہ خبر جس کا یہ حال ہو وہ صادق ہے اور اس کا مضمون واقع ہے۔

تشریح اس سے قبل مصنفؒ نے خبر رسول کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا وھو یوجب العلم الاستدلالی تو اسمیں دو باتیں فرمائی تھیں ایک تو یہ کہ خبر الرسول مفید علم ہے دوسری یہ کہ خبر الرسول سے جو علم ویقین حاصل ہوتا ہے وہ استدلالی ہوتا ہے گفود (؟) اب یہاں شارح رح ہر ایک کی الگ الگ دلیل پیش فرمار ہے ہیں۔ اول یعنی خبر رسول کے مفید علم ہونے کی دلیل مع مختصر سی تمہید کے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اگر ہمیں یہ خبر دے کہ "زید مرگیا" تو اگر ہمیں اس خبر دینے والے کے سچا ہونے کا یقین ہے تو اس کی دی ہوئی خبر کے بھی سچی ہونے کا یقین ہوگا۔ اور خبر کی سچائی کا یقین ہونے کا مطلب اس خبر کے مضمون یعنی زید کی موت کا یقین ہوگا۔ بالکل اسی طرح جب ہمیں معلوم ہے کہ رسول وہی شخص ہوتا ہے جس کے ہاتھ پر دعویٰ رسالت میں اس کی تصدیق کرنے اور اس کی سچائی ظاہر کرنے کے لئے بطور دلیل کے اللہ تعالیٰ نے معجزہ ظاہر فرمایا ہو

۵۲

تو ہمیں اس رسول کے اپنی لائی ہوئی تمام خبروں میں سچا ہونے کا یقین ہوگا۔ اور جب اس رسول اور اس کی خبروں کی سچائی کا یقین ہوگا تو ان خبروں سے ان کے مضمون کا بھی یقین حاصل ہوگا لہٰذا یہ بات کہ یہ علم و یقین جو خبر رسول سے حاصل ہوا ہے استدلالی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ علم استدلال اور ترتیب مقدمات پر موقوف ہے اگرچہ بالفعل مقدمات کو ترتیب دینا ضروری نہیں ہے بلکہ مرتب مقدمات کا ذہن میں مستحضر ہونا کافی ہے۔ مثلاً خبر رسول کے بارے میں ہمارے ذہن میں یہ بات مستحضر ہے کہ یہ خبر ایسی ذات کی ہے جس کی رسالت دلیل یعنی معجزہ سے ثابت ہے دوسری بات یہ بھی ذہن میں مستحضر ہے کہ جو خبر ایسی ذات کی ہو جس کی رسالت دلیل یعنی معجزہ سے ثابت ہے وہ خبر سچی ہے اور اس کا مضمون یقینی ہے تو مرتب طور پر ان مستحضر مقدمات سے یہ نتیجہ نکل آیا کہ خبر رسول کا مضمون یقینی ہے

والعلم الثابت بہ ای بخبر الرسول یضاھی ای یشابہ العلم الثابت بالضرورۃ کالمحسوسات والبدیھیات والمتواترات فی التیقن ای عدم احتمال النقیض والثبات ای عدم احتمال الزوال بتشکیک المشکک، فھو علم بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لکان جھلاً أو ظناً أو تقلیداً؛

ترجمہ اور جو علم خبر رسول سے حاصل ہوتا ہے وہ یقینی ہونے یعنی نقیض کا احتمال نہ رکھنے اور ثابت ہونے یعنی تشکیکِ مشکک سے زائل ہونے کا احتمال نہ رکھنے میں اس علم کے مشابہ ہوتا ہے جو صفتِ ضرورت کے ساتھ (یعنی بلا استدلال و ترتیب مقدمات) حاصل ہوتا ہے۔ جیسے محسوسات (کا علم) اور بدیہیات (کا علم) اور متواترات (کا علم) پس وہ (خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم) علم بمعنی ایسے اعتقاد کے ہے جو (واقع کے) مطابق ہو جازم اور ثابت ہو۔ ورنہ جہل ہوگا یا ظن ہوگا یا تقلید ہوگا۔

۵۳

تشریح اس سے قبل مصنفؒ نے حواس اور خبر متواتر کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو ضروری بتایا تھا تو اس سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ چونکہ خبر الرسول سے حاصل ہونے والا علم نظر و استدلال پر موقوف ہے۔ اور نظر و استدلال بمعنی ترتیب مقدمات میں غلطی کا امکان ہے۔ اس بناء پر شاید خبر الرسول سے حاصل ہونے والا علم ظن کے معنیٰ میں ہو یا یقین ہی کے معنیٰ میں ہو مگر اس یقین سے کمتر ہو۔ جو یقین بدیہیات کا ہوتا ہے یا جو یقین محسوسات کا حواس کے ذریعہ اور متواترات کا خبر متواتر کے ذریعہ ہوتا ہے اس وہم کو دور کرنے کے لئے مصنفؒ نے فرمایا کہ خبر الرسول سے حاصل ہونے والا علم اگرچہ نظری و استدلالی ہے با ایں ہمہ تیقن میں وہ علم ضروری کے مشابہ ہے۔

قولہ کالمحسوسات الخ یہ ماتنؒ کے قول العلم الثابت بالضرورۃ کی مثال ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے کالعلم بالمحسوسات الخ یعنی جیسے محسوسات اور بدیہیات اور متواترات کا علم ضروری یقین کے معنیٰ میں ہے اسی طرح خبر الرسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی یقین کے معنیٰ میں ہے۔

قولہ: فی التیقن الخ یقین کسی بات کے جزم یعنی ایسے طور پر جاننے کو کہتے ہیں کہ مخالف جانب کا احتمال نہ رہے دراں حالیکہ یہ جزم واقع کے مطابق ہونے کے ساتھ ثابت بھی ہو یعنی تشکیکِ مشکک سے زائل ہونے کا احتمال نہ رکھے۔ تفصیل مع امثلہ ماتن کے قول اسباب العلم کے تحت علم کی تعریف میں گذر چکی ہے۔ حاصل یہ کہ یقین کے مفہوم میں تین باتیں ملحوظ ہیں (۱) جزم یعنی جانب مخالف کا احتمال نہ ہونا۔ (۲) واقع کے مطابق ہونا (۳) ثبات یعنی تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا احتمال نہ رکھنا۔

تو جب یقین کے مفہوم میں ثبات داخل ہے تو ماتن کو تیقن کے بعد ثبات کا لفظ نہ لانا چاہیئے۔ اس کا ذکر لغو ہے اس لغویت کے اعتراض کو دفع کرنے کے لئے شارحؒ نے تیقن کی تفسیر فقط عدم احتمال النقیض سے کی۔ اب چونکہ تقلید جس میں تشکیک مشکک سے زوال کا احتمال ہوتا ہے۔ وہ بھی نقیض کا احتمال نہیں رکھتی۔ اس لئے اس کو خارج کرنے کے لئے مصنف کو لفظ ثبات لانے کی ضرورت پیش آئی۔ معلوم ہوا کہ لفظ ثبات لغو نہیں بلکہ مفید ہے۔ مگر اعتراض اب بھی وارد ہوگا۔ کہ جہل مرکب ابھی نہیں خارج ہوا۔ اگرچہ بعض محشیوں نے اس کا جواب دیا ہے کہ مصنف کا مقصد خبر رسول سے حاصل ہونے والے علم کو تیقن میں علم ضروری کے قریب بتانا ہے نہ کہ یقین کے معنی میں قرار دینا۔ اس لئے تمام تصدیقات غیر یقینیہ کو خارج کرنا ضروری نہیں، مگر یہ جواب صحیح نہیں۔ اس لئے کہ آگے شارح نے فرمایا ہے۔ فھو علم بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم الثابت۔ اور مطابقت للواقع اور جزم وثبات کو یقین ہی جامع ہوتا ہے۔ اس لئے سیدھی بات یہ ہے کہ شارح سے چوک ہوگئی۔ انھیں تیقن کی تفسیر الجزم المطابق للواقع سے کرنی چاہیئے۔ اس صورت میں جزم کی وجہ سے ظن اور مطابقت للواقع کی قید سے جہل مرکب اور آگے ماتنؒ کے قول والثبات سے تقلید خارج ہو جائے گی۔

قولہ: فھو علم الخ یعنی جب خبر الرسول سے حاصل ہونے والا علم تیقن میں بدیہیات ومتواترات اور محسوسات کے علم ضروری کی طرح ہے۔ تو پھر یہ علم اس اعتقاد کے معنی میں ہوگا جو اوصاف ثلاثہ جزم، مطابقت للواقع اور ثبات کا جامع ہو۔ ورنہ اگر وہ اعتقاد اوصاف ثلاثہ کا جامع نہیں ہوگا تو تین حال سے خالی نہیں۔ یا تو مطابق للواقع نہیں ہوگا تو جہل مرکب ہوگا یا جازم نہیں ہوگا بلکہ جانب مخالف کا احتمال رکھے گا تو ظن ہوگا یا ثابت نہیں ہوگا بلکہ تشکیک مشکک سے زوال کا احتمال رکھے گا تو تقلید ہوگا۔

فان قیل ھذا انّما یکون فی المتواتر فقط فیرجع الی القسم الاوّل؛ قلنا الکلام فیما علم انہ خبر الرسول بان سُمع مِن فیہ او تواتر عنہ ذالک او بغیر ذالک اِن امکن، وَ امّا خبر الواحد فانما لم یفد العلم لعروض الشبھۃ فی کونہ خبر الرسول؛ فان قیل فاذا کان متواترًا او مسموعًا من فی رسول اللہ علیہ الصلاۃ والسلام کان العلم الحاصل بہ ضروریا کما ھو حکم سائر المتواترات والحسیات، لا استدلا لیًا، قلنا العلم الضروری فی المتواتر عن

الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلوة والسلام لان هذا المعنى هو الذى تواتر الاخبار به، وفى المسموع من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله، والاستدلالى هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله، مثلاً قوله عليه الصلوة والسلام البيّنة على المدعى واليمين على من انكر، عُلِم بالتواتر انه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ضرورى ثم علم منه انه يجب ان تكون البيّنة على المدعى، وهو استدلالى۔

ترجمہ پھر اگر کہا جاوے کہ یہ (خبر رسول کا مفید علم بمعنی یقین ہونا)، تو صرف متواتر ہونے کی صورت میں ہوگا. پھر تو قسم اول یعنی خبر متواتر ہی کی طرف لوٹ جائے گی، ہم جواب دینگے کہ ہماری بات (مفید علم ہونے کی) اس خبر رسول کے بارے میں ہے جس کے متعلق یقینی طور پر معلوم ہو کہ یہ خبر رسول ہے. بایں طور کہ وہ خبر (براہ راست) آپ کے منہ سے سنی گئی. یا وہ خبر آپ سے تواتر کے ساتھ نقل ہوئی. یا اس کے علاوہ کسی طریقہ سے اگر ممکن ہو. اور بہرحال خبر واحد تو محض اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ عارض ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں ہے. پھر اگر کہا جاوے کہ جب وہ (خبر رسول) متواتر ہوگی یا زبان رسالت سے سُنی گئی ہوگی تو اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوگا. جیسا کہ تمام متواترات اور حسیات کا حکم ہے. استدلالی نہیں ہوگا. ہم یہ جواب دینگے کہ اس خبر میں جو رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے تواتر سے ثابت ہے علم ضروری اس کے خبر رسول ہونے کا علم ہے. اس لئے کہ یہی وہ بات ہے جس کی خبر دینا تواتر کے ساتھ واقع ہوا ہے. اور (علم ضروری) اس خبر میں جو رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے دہن مبارک سے (براہِ راست) سنی گئی، صرف الفاظ کا (حاسہ سمع سے) ادراک اور ان (الفاظ) کا اللہ کے رسول کا کلام ہونا ہے. مثلاً نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "البيّنة على المدعى واليمين على من انكر" ہے اس کے بارے میں تواتر سے معلوم ہے کہ یہ خبر رسول ہے اور یہ (علم) ضروری ہے. پھر اس کے خبر رسول ہونے سے اس بات کا علم ہوا کہ مدعی پر بیّنہ واجب ہے. اور یہ علم استدلالی ہے.

تشریح قولہ فان قيل هٰذا الخ یہ اعتراض شارح کے قول "فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت" پر ہے کہ ایسا علم جو مذکورہ اوصاف کا حامل ہو یعنی جو یقین کے معنی میں ہو. اسی خبر رسول سے حاصل ہوگا، جو متواتر ہو اور اس صورت میں وہ خبر متواتر میں داخل ہوگی. خبر متواتر کی قسم اور خبر صادق کی دوسری قسم نہیں بنے گی. لہٰذا مصنف کا خبر صادق کی دو قسمیں قرار دینا صحیح نہیں ہے

قلنا الخ یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے کہ ہماری یہ بات کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم مذکورہ تین اوصاف کا جامع ہوتا ہے اس خبر رسول کے بارہ میں ہے. جس کا خبر رسول ہونا یقینی طور پر معلوم ہو. اور خبر رسول

ہونے کا علم کوئی تواتر ہی میں منحصر نہیں ہے بلکہ خبر رسول ہونے کا علم تواتر کے ذریعہ بھی ہوتا ہے اور براہ راست زبان رسالت مآب سے سننے سے کبھی ہوتا ہے۔ مثلاً جن صحابہ نے بالمشافہہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے کوئی ارشاد سنا انھیں اس ارشاد کے خبر رسول ہونے کا علم ویقین حاصل ہوا۔ اسی طرح خواب والہام کے ذریعہ بھی خبر رسول ہونے کا علم ہوسکتا ہے۔

اسی طرح بعض دفعہ اللہ تعالےٰ اپنے بعض بندوں کو نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کی بلاغت اور آپ کے کلام کے اسلوب کا ایسا ادراک عطا فرما دیتے ہیں کہ جس کے ذریعہ وہ خبر رسول کو یقینی طور پر پہچان لیتے ہیں جیسا کہ بعض ائمہ حدیث سے مروی ہے کہ محض اپنے ذوق سے حدیث صحیح کو غیر صحیح سے اور خبر رسول کو غیر خبر رسول سے ممتاز کر دیتے تھے البتہ اتنی بات ہے کہ تواتر کے علاوہ کسی اور طریقے سے جس شخص کو کسی خبر کے خبر رسول ہونے کا علم ہوگا۔ اس کے لئے اگرچہ یہ خبر رسول مفید علم ویقین ہوگی، مگر یہ علم ویقین دوسرے پر حجت نہ بنے گا۔

قولہ: واما خبر الواحد الخ خبر رسول کے حکم میں دو جزء ہیں ایک یہ کہ خبر رسول مفید علم ہے دوسرے یہ کہ خبر رسول سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ استدلالی ہوتا ہے۔ تو پہلے جزء پر ایک سوال مقدر ہے کہ خبر واحد یعنی جس میں تواتر کے شرائط نہیں موجود ہیں وہ بھی خبر رسول ہی ہے اس کے باوجود وہ مفید علم نہیں بلکہ مفید ظن ہے۔ پھر ماتن کا مطلقاً خبر رسول کو مفید علم کہنا کیسے صحیح ہوگا۔ شارح رح اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ خبر واحد اس بناء پر مفید علم نہیں ہے کہ اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ ہے حتیٰ کہ اگر اس کا بھی خبر رسول ہونا معلوم ہوجائے مثلاً بایں طور کہ اس میں تواتر کے شرائط پائے جانے کا علم ہوجائے تو وہ مفید علم ہی ہوگی۔ مفید ظن نہیں ہوگی۔

قولہ: فان قیل فاذا کان متواتراً الخ اس اعتراض کا تعلق خبر رسول کے حکم کے دوسرے جزء سے ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جس خبر کا خبر رسول ہونا تواتر کے ذریعہ معلوم ہوگا وہ متواتر ہوگی۔ اور جو خبر رسول زبان رسالت سے سنی گئی ہوگی۔ وہ حاسۂ سمع سے تعلق رکھنے کی بناء پر محسوس ہوگی۔ اور چونکہ متواترات اور حسیات علم ضروری کے اقسام میں سے ہیں اس لئے ایسی خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوگا۔ استدلالی نہیں ہوگا۔ پس مصنف کا وھو یوجب العلم الاستدلالی کہنا صحیح نہیں۔

قلنا الخ یہ اعتراض سابق کا جواب ہے حاصل جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ ایک تو کسی خبر کے خبر رسول ہونے کا علم ہے۔ دوسرے خبر رسول ہونے کے علم سے اس کے مضمون کے صادق ہونے کا علم ہے۔ ان میں اول ضروری ہے ثانی استدلالی ہے۔ مثلاً خبر رسول کے متواتر ہونے کی صورت میں علم ضروری اس کے خبر رسول ہونے کا ہے کیونکہ تواتر کے ساتھ اسی بات کی خبر دینا ثابت ہے یعنی ایک ایسی جماعت جس کا متفق علی الکذب ہونا عادۃً محال ہے اس خبر کو قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کہہ کر روایت کرتی آئی ہے۔ رہا اس کے مضمون کے صادق ہونے

کا علم تو وہ تواتر سے نہیں حاصل ہوا کیونکہ مضمون کا صادق ہونا خبر متواتر کے لوازم میں سے نہیں۔ مثلاً مسیلمہ کذاب کا دعویٰ نبوت متواتر ہے اس کے باوجود اس دعویٰ کا مضمون کاذب ہے۔

اسی طرح زبان رسالت سے بالمشافہہ سنی گئی خبر میں اس کے الفاظ کا ادراک اور ان الفاظ کے کلام رسول ہونے کا علم ضروری ہے مگر اس کے مضمون کے صادق ہونے کا علم اس سے نہیں ہوتا۔ کیونکہ کسی سے بالمشافہہ کوئی خبر سننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس خبر کا مضمون صحیح ہو۔ مثلاً آپ سے زید نے براہ راست یہ بات کہی کہ آگ ایک ٹھنڈے مادہ کا نام ہے۔ تو براہ راست سننے کی وجہ سے آپ کو مذکورہ الفاظ کے کلام زید ہونے کا علم و یقین ہوگا۔ مگر مضمون اس کا کاذب ہے حاصل کلام یہ کہ تواتر کے ذریعہ یا براہ راست زبان رسالت سے سننے کی وجہ سے علم ضروری صرف ان متواتر الفاظ یا سنے گئے الفاظ کے خبر رسول ہونے کا ہوتا ہے۔

قولہ: والاستدلالی الخ اور علم استدلالی اس خبر رسول کے مضمون کے صادق ہونے کا ہے۔ مثلاً زبان رسالت "البیّنۃ علی المدعی والیمین علیٰ من انکر" کو لیجئے کہ تواتر کے ذریعہ اس کے خبر رسول ہونے کا علم ہوا۔ اور یہ علم ضروری ہے۔ پھر اس کے خبر رسول ہونے سے اس بات کا علم ہوا کہ مدعی پر بینہ واجب ہے۔ اور یہ علم استدلالی ہے کیونکہ یہ علم استدلال کے بعد حاصل ہوا ہے بایں طور کہ کہا جاوے گا۔ البیّنۃ علی المدعی خبر رسول ہے اور ہر خبر رسول کا مضمون صحیح ہے۔ لہٰذا البیّنۃ علی المدعی کا مضمون (مدعی پر بیّنہ واجب ہے) صحیح ہے۔

فان قیل الخبر الصادق المفید للعلم لاینحصر فی النوعین، بل قد یکون خبر اللّٰہ تعالیٰ وخبر الملک وخبر اھل الاجماع والخبر المقرون بما یرفع احتمال الکذب، کالخبر بقدوم زید عند تسارع قومہ الیٰ دارہ؛ قلنا المراد بالخبر خبر یکون سبب العلم لعامّۃ الخلق بمجرد کونہ خبرًا مع قطع النظر عن القرائن المفیدۃ للیقین بدلالۃ العقل، فخبر اللّٰہ تعالیٰ وخبر الملک انما یکون مفیدًا للعلم بالنسبۃ الیٰ عامّۃ الخلق اذا وصل الیھم من جھۃ الرسول علیہ السلام فحکمہ حکم خبر الرسول، وخبر اھل الاجماع فی حکم المتواتر، وقد یجاب بانّہ لایفید بمجردہ بل بالنظر الی الادلّۃ الدالّۃ علیٰ کون الاجماع حجۃ، قلنا فکذالک خبر الرسول، ولذا جعل استدلالیا۔

ترجمہ پھر اگر کہا جاوے کہ خبر صادق جو مفید علم و یقین ہو۔ دو ہی قسموں میں منحصر نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ کی خبر اور اہل اجماع کی خبر اور وہ خبر جو ایسے قرائن کے ساتھ ہو جو کذب کا احتمال ختم کر دیں۔ مثلاً زید کی آمد کی خبر اس کے مکان کی طرف لوگوں کے دوڑتے ہوئے جانے کے وقت (یہ سب خبریں بھی مفید علم ہیں) ہم یہ جواب دیں گے کہ مقسم الخبر الصادق میں خبر سے ہماری مراد وہ خبر ہے جو عقل کی رہنمائی سے یقین عطا

کرنیوالے قرائن سے قطع نظر کرتے ہوئے محض خبر ہونیکی وجہ سے عامۃ الخلق کے لئے سبب علم ہو پس اللہ تعالیٰ کی خبر یا فرشتہ کی خبر عامۃ الخلق کے لئے اسی وقت سببِ علم ہو گی کہ جب عامۃ الخلق کو رسول علیہ السلام کے توسط سے پہونچے گی اور اس صورت میں اس کا حکم خبر رسول کا ہوگا۔ اور اہلِ اجماع کی خبر متواتر کے حکم میں ہے اور بعض دفعہ یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ وہ (اہل اجماع کی خبر) محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں ہے بلکہ ان دلائل کے اعتبار سے (مفید علم ہے) جو اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ ہم کہیں گے پھر تو اسی طرح خبر رسول بھی ہے اور اسی وجہ سے (اس سے حاصل ہونے والا علم) استدلالی قرار دیا گیا۔

تشریح قولہ فان قیل الخ حاصل اعتراض یہ ہے کہ خبر صادق جو سبب علم ہو۔ دو ہی قسم خبر متواتر اور خبر الرسول میں منحصر نہیں بلکہ اس کے علاوہ بھی کچھ خبریں سبب علم ہوتی ہیں۔ جیسے خبر اللہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کوہ طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اور شبِ معراج میں جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو جو کچھ خبر دی۔ اس خبر سے ان دونوں مقدس ہستیوں کو اس کے مضمون کا علم و یقین حاصل ہوا۔ اسی طرح فرشتہ کی خبر بھی سبب علم ہے کیونکہ حضرت جبرائیل علیہ السلام حضراتِ انبیاء کو جو بھی خبر دیتے تھے اس خبر سے ان انبیاء کو علم و یقین حاصل ہوتا تھا۔ اسی طرح سے وہ خبر واحد جس کے ساتھ اس کی سچائی پر دلالت کرنے والا اور احتمال کذب کو زائل کرنے والا قرینہ بھی ہو۔ وہ بھی سبب علم ہے۔ مثلاً زید حج کے لئے گیا تھا۔ یہ بات آپ کو معلوم ہے اور اب حجاج کی واپسی کا زمانہ ہے۔ آپنے لوگوں کو زید کے مکان کی طرف دوڑتے ہوئے جاتے دیکھ کر ایک شخص سے پوچھا کہ یہ لوگ کہاں بھاگے چلے جا رہے ہیں اس نے آپ کو خبر دی کہ زید سفر حج سے واپس آگیا۔ اس سے ملنے جا رہے ہیں۔ تو اگرچہ یہ خبر واحد ہے مگر مذکورہ قرائن کی وجہ سے اس خبر واحد سے بھی آپ کو اس کے مضمون یعنی زید کی آمد کا یقین ہو جائے گا۔ اسی طرح اہلِ اجماع کی خبر بھی مفید علم ہے۔ الغرض اس خبر صادق کو جو مفید علم ہے خبر متواتر اور خبر رسول میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔

قولہ: المفید للعلم۔ یہ قید اس لئے لگائی کہ جو خبر صادق مفید علم ہے وہی دو قسموں میں منحصر ہے۔ مطلق خبر صادق چاہے مفید علم ہو یا نہ ہو دو ہی قسموں میں منحصر نہیں ہے۔ مثلاً زید کا انتقال ہو گیا اور اس انتقال کی خبر آپ کو ایک ایسا شخص دیتا ہے جس کی کذب بیانی مشہور ہے تو باوجودیکہ اس کی یہ خبر صادق ہے مگر پھر بھی آپ کو یقین نہیں آئے گا۔ معلوم ہوا کہ بعض خبر صادق ایسی بھی ہوتی ہے جو مفید علم نہیں ہوتی۔ اور جو خبر صادق مفید علم ہوتی ہے وہ دو قسموں میں منحصر ہے۔

قولہ: الخبر المقرون یہاں خبر سے خبر واحد مراد ہے۔ کیونکہ خبر متواتر تو بغیر کسی قرینہ کے بھی مفید علم ہے۔

قولہ: اھل الاجماع امت محمدیہ کے علماء مجتہدین کا کسی حکم شرعی پر اتفاق کر لینا اجماع کہلاتا ہے اور قرآن و حدیث متواتر سے یہ بات ثابت ہے کہ جس بات پر مجتہدین امت اتفاق کر لیں وہ حق ہے۔

قولہ: کالخبر بقدوم زید الخ یہ اس خبر واحد کی مثال ہے جو مقرون بالقرائن ہونے کی وجہ سے مفید علم ہے۔ بعض لوگوں نے اس مثال کو صحیح تسلیم نہیں کیا اور کہا کہ یہ خبر مفید لیقین نہیں ہوگی کیونکہ یہ احتمال بھی ذہن میں آسکتا ہے کہ شاید کسی نے ازراہ مذاق غلط طور پر زید کی آمد کی خبر مشہور کی ہو اور مشتاقانِ دید اس خبر پر اعتماد کر کے دوڑ پڑے ہوں۔ بعض لوگوں نے ایسی خبر واحد کی جو مقرون بالقرائن ہونے کے سبب مفید علم ہو۔ اس سے زیادہ واضح مثال پیش کی ہے۔ وہ یہ کہ مثلاً زید کا کافی دنوں سے صاحبِ فراش ہونا۔ اور موت وزیست کی کشمکش سے دوچار ہونا آپ کو پہلے سے معلوم ہو۔ اس حالت میں اس کے گھر میں عورتوں بچوں کے رونے اور نوحہ کرنے کی آواز سن کر اور دروازے پر لوگوں کی بھیڑ اور تجہیز وتکفین کا سامان دیکھ کر کسی سے پوچھیں کہ بھئی یہ کیا بات ہے اور وہ شخص کہے کہ زید کا انتقال ہوگیا ہے تو اس خبر واحد سے اس کے مضمون یعنی زید کی موت کا مذکورہ قرائن کی وجہ سے آپ کو یقین ہو جائے گا۔

فائدہ جو خبر واحد ایسے قرائن پر مشتمل ہو جو اس خبر کی سچائی پر دلالت کرنے والے ہیں۔ جمہور کے نزدیک مفید علم ولیقین نہیں ہے۔ بلکہ ظن قوی کا فائدہ دیتی ہے اور نظام معتزلی اور امام الحرمین اور حجۃ الاسلام ابو حامد الغزالی کے نزدیک علم ولیقین کا فائدہ دیتی ہے شارح رح کا بھی یہی مذہب ہے۔ جیسا کہ اعتراض مذکور کے جواب میں شارح کے قول "مع قطع النظر عن القرائن المفیدۃ للیقین" سے معلوم ہوتا ہے۔

قولہ: قلنا المراد بالخبر الخ یہ اعتراض سابق کا جواب ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ مفید علم خبر صادق کا خبر متواتر اور خبر الرسول میں حصر صحیح ہے اور خبر واحد مقرون بالقرائن مقسم سے خارج ہے۔ باقی اللہ کی خبر، فرشتہ کی خبر اہل اجماع کی خبر مذکورہ دونوں قسموں میں سے کسی ایک میں داخل ہے اس لئے کہ مقسم یعنی اس خبر صادق میں جو مفید علم ہو خبر سے مراد وہ خبر ہے جو قرائن سے قطع نظر کرتے ہوئے محض خبر ہونے کی وجہ سے عامۃ الخلق کے لئے سبب علم ہو اور اس صورت میں خبر صادق کی خبر متواتر اور خبر الرسول یہی دو قسمیں ہوں گی کیونکہ خبر واحد تو اس بناء پر مقسم سے خارج ہو جائے گی کہ وہ محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں بلکہ ان قرائن کی وجہ سے مفید علم ہے جو اس کی سچائی پر دلالت کرنے والے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ کی خبر اس بناء پر خارج ہو جائے گی۔ کہ یہ عامۃ الخلق کے لئے براہ راست سبب علم نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اور فرشتہ عامۃ الخلق سے براہ راست ہم کلام نہیں ہوتے، ہاں اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ کی خبر جب رسول کے واسطے سے عامۃ الخلق کو پہونچے گی تو اس وقت ان کے لئے مفید علم ہوگی۔ مگر اس صورت میں وہ اللہ کی خبر یا فرشتے کی خبر نہیں کہلائے گی بلکہ خبر الرسول کہلائے گی۔ رہی اہل اجماع کی خبر تو وہ بھی کوئی علیحدہ قسم نہیں بلکہ خبر متواتر کے حکم میں ہے کیونکہ جس طرح خبر متواتر ایک ایسی کثیر جماعت کی خبر ہوتی ہے جن کا اتفاق علی الکذب عادۃً محال ہے اسی طرح سے اہل اجماع کی خبر ہے کہ وہ بھی ایسے لوگوں کی خبر ہے جن کو جھٹلایا نہیں جاسکتا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ خبر متواتر میں مخبرین کی سچائی کا یقین بدیہی ہے اور اہل اجماع کی خبر میں مخبرین یعنی مجتہدین امت کی سچائی کا یقین استدلالی ہے دلیل سے

حاصل ہوا ہے اور وہ دلیل حدیث لا تجتمع امتی علی الضلالۃ ہے۔

قولہ: وقد یجاب عنہ ای عن النقض بخبر اھل الاجماع الخ اہل اجماع کی خبر سے جو نقض وارد ہوا تھا کہ یہ بھی مفید یقین ہے لہٰذا اس خبر صادق کو جو مفید علم ویقین ہے دو ہی قسموں میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس کا ایک جواب تو اوپر گذر چکا کہ اہلِ اجماع کی خبر مستقل قسم نہیں بلکہ خبر متواتر میں داخل ہے اور بعض لوگوں نے یہ جواب دیا کہ اہلِ اجماع کی خبر مقسم ہی سے خارج ہے کیونکہ مقسم وہ خبر صادق ہے جو صرف قرائن ہی نہیں بلکہ قرائن و دلائل دونوں سے قطع نظر کرتے ہوئے محض خبر ہونے کی وجہ سے عامۃ الخلق کے لئے سبب علم ہے اور اہل اجماع کی خبر ان دلائل کی وجہ سے مفید علم ہے جو اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد " لا تجتمع امتی علی الضلالۃ " غلط بات پر میری امت کا اجماع نہیں ہوسکتا۔ یعنی جس بات پر میری امت اجماع واتفاق کرلے وہ حق اور صحیح ہے۔

قولہ: وکذالک خبر الرسول الخ شارحؒ مذکورہ جواب کو رد فرما رہے ہیں۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ خبر الرسول کبھی محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں بلکہ اس دلیل کی وجہ سے مفید علم ہے کہ وہ ایسی ذات کی خبر ہے جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہے۔ اسی بناء پر اس سے حاصل ہونے والا علم استدلالی قرار دیا گیا تو اگر تمہارا یہ جواب صحیح مان لیا جائے کہ اہل اجماع کی خبر اس بناء پر مقسم سے خارج ہے کہ وہ محض خبر ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرنیوالے دلائل کی وجہ سے مفید علم ہے تو خبر الرسول کو بھی خارج کرنا پڑیگا۔ حالانکہ وہ خارج نہیں تو اسیطرح اہل اجماع کی خبر بھی مقسم سے خارج نہیں ہوگی بلکہ مقسم میں داخل ہوکر خبر متواتر کے حکم میں ہوگی جیساکہ پہلے جواب میں عرض کیا گیا ہے۔ یہ شارحؒ کے رد کا حاصل تھا لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ شارحؒ نے صاحب جواب کا مطلب سمجھا نہیں۔ جواب دینے والے کا مقصد اہلِ اجماع کی خبر کو مقسم سے خارج کرنا نہیں بلکہ اس کو متواتر کے بجائے خبر الرسول میں داخل کرنا ہے۔ وہ اس طرح کہ اہل اجماع کی خبر اس دلیل کی وجہ سے مفید علم ہے جو اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اور اجماع کے حجت ہونے پر دلیل خبر الرسول " لا تجتمع امتی علی الضلالۃ " ہے اس بناء پر اہلِ اجماع کی خبر، خبر الرسول کے حکم میں ہوگی۔

وَاَمَّا العقل وھو قوۃ للنفس بھا تستعد للعلوم والادراکات وھو المعنی بقولھم غریزۃ یتبعھا العلم بالضروریات عند سلامۃ الآلات؛ وقیل جوھر تدرک بہ الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاھدۃ۔

ترجمہ اور بہرحال عقل اور وہ (عقل) انسان کی وہ قوت ہے جس کی وجہ سے وہ علوم وادراکات (نظریہ) کی استعداد رکھتا ہے اور یہی مراد ہے ان کے (اس) قول سے (کہ عقل وہ) فطری قوت ہے جس کے نتیجہ میں آلاتِ (ادراک) کی درستگی کے وقت (بعض) ضروریات کا علم ہوتا ہے، اور (بعض لوگوں کی طرف سے) کہا جاتا ہے (کہ عقل)

ایسا جوہر ہے جس کے ذریعہ (حواس سے) غائب چیزوں کا دلائل اور تعریفات سے اور محسوسات کا مشاہدہ سے ادراک ہوتا ہے۔

تشریح قولہ اما العقل الخ عقل کا اطلاق حکماء کی اصطلاح میں عقول عشرہ پر ہوتا ہے جو ان کے بقول جواہر مجردہ قدیمہ ہیں اور اللہ تعالے کے حکم سے عالم میں مؤثر ہیں۔ ان کا جسم سے تعلق نہیں ہے۔ نیز ان کے بقول شریعت کی زبان میں یہی ملائکہ مقربین ہیں اور عقل عاشر جسے عقل فعال کہتے ہیں جبرائیل ہے جو عالم عناصر کا انتظام سنبھالتا ہے۔ مگر یہاں عقل سے عقل مذکور مراد نہیں بلکہ عقل نظری مراد ہے۔ جس کو قوت نظریہ اور قوت علمیہ بھی کہتے ہیں۔ ہم طالب علم کی سہولت کے لئے ایک مثال سے سمجھا رہے ہیں۔ اولاً یہ جان لیجئے کہ کسی چیز کا دوسری چیز میں اثر انداز ہونا اور اس میں تبدیلی پیدا کر دینا تاثیر و تغیر اور فعل کہلاتا ہے اور دوسرے کے اثر کو قبول کرنا تاثر و تغیر و انفعال کہلاتا ہے۔ دوسری بات یہ یاد رکھیے کہ مبدا کسی چیز کی علت کو کہتے ہیں۔ اس تمہید کے بعد مثال لیجئے کہ جب آپ کسی برتن میں پانی ڈال کر اسے آگ پر رکھ دیتے ہیں تو آگ اس پانی میں تاثیر کرتی ہے۔ اور اس کی کیفیت میں تبدیلی پیدا کر دیتی ہے اور اس کی طبعی برودت کو زائل کر کے حرارت کے ساتھ متصف کر دیتی ہے۔ آگ کے اس عمل کو تاثیر، تغیر اور فعل کہیں گے۔ اس کے برعکس اگر آپ آگ پر پانی ڈال دیں تو وہی آگ پانی سے متاثر ہو کر بجھ جاتی ہے اور اپنی طبعی حرارت کھو بیٹھتی ہے۔ یہ آگ کا تاثر و تغیر و انفعال ہے۔ معلوم ہوا کہ آگ میں ایک ایسی قوت ہے جو کسی وقت میں تاثیر و تغیر یعنی دوسری چیز میں اثر انداز ہونے اور اسمیں تبدیلی و انقلاب برپا کرنے کا مبدا اور علت ہوتی ہے اور کبھی تاثر و انفعال یعنی دوسرے کا اثر قبول کرنے کا مبدا اور علت ہوتی ہے۔ بالکل اسی طرح انسان میں ایک قوت ہے جو مبداء تاثیر و تغیر بھی ہے اور مبدا تاثر و انفعال بھی ہے۔ تو وہ قوت اس حیثیت سے کہ کمال علم کیساتھ متصف ہونے کیلئے عالم بالا کی قوتوں سے متاثر ہوتی ہے یعنی واجب تعالی کی طرف سے یا بقول فلاسفہ عقل فعال کی طرف سے اس پر علم کا جو فیضان ہوتا ہے اس کو قبول کرتی ہے۔ عقل نظری یا قوت نظریہ کہلاتی ہے اور وہی قوت اس حیثیت سے کہ جسم میں تاثیر و تغیر کا کام کرتی ہے عقل عملی اور قوت عملیہ کہلاتی ہے جیسے بڑھئی لکڑی میں عمل تاثیر و تغیر کرتا ہے کہ کبھی اسے کرسی کی شکل دیتا ہے کبھی میز اور کبھی کوئی اور شکل دیتا ہے۔ گویا جسم قوت عملیہ کے لئے بمنزلہ مادہ ہے جس میں وہ اپنا عمل تاثیر انجام دیتی ہے۔ اور اسی قوت عملیہ کی بدولت مختلف صنعتیں و حرفتیں وجود میں آتی ہیں۔

پھر عقل نظری کے چار مراتب ہیں اور ان چار مراتب کے اعتبار سے اس کے چار نام ہیں، پہلا مرتبہ استعداد محض کا ہے یعنی اس درجہ میں نفس ہر طرح کے علوم سے بالفعل خالی ہوتا ہے۔ البتہ علوم کو قبول کرنے کی استعداد ہوتی ہے جیسا کہ نومولود بچے میں یہ بات پائی جاتی ہے اس درجہ میں عقل نظری عقل ہیولانی کہلاتی ہے اس نام کے ساتھ موسوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہر چیز کا پہلا ہیولی بھی بالفعل ہر صورت سے خالی ہوتا ہے مگر صورت کو قبول کرنے کی استعداد رکھتا ہے۔ دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ ضروریات بالفعل حاصل ہوں اور ان ضروریات کے ذریعہ نظریات کو

حاصل کرنے کی استعداد ہو۔ اس درجہ میں قوتِ نظریہ عقل بالملکہ کہلاتی ہے۔ کیونکہ ضروریات سے نظریات کو حاصل کرنے کا ملکہ یعنی استعداد حاصل ہے۔

تیسرا درجہ یہ ہے کہ خزانۂ خیال میں نظریات اس طرح جمع ہوں کہ نفس جب چاہے بغیر از سرِ نو نظر و فکر کی حاجت کے محض التفات سے ان کے استحضار پر قادر ہو۔ قوت نظری کو اس درجہ میں عقل بالفعل کہتے ہیں۔ چوتھا درجہ یہ ہے کہ نظریات ہمہ وقت نفس کے پاس حاضر ہوں۔ ان کے استحضار کی ضرورت ہی نہ پڑے، جب قوت نظریہ اس مقام کو پہونچ جاتی ہے تو اسے عقل مستفاد کہتے ہیں۔ اس تقریر سے آپ کو معلوم ہوا ہوگا کہ مندرجہ بالا چار دل، نام عقل نظری یعنی قوت نظریہ کے ہیں، مگر قوت نظریہ کے ساتھ نفس متصف ہوتا ہے اس بناء پر بعض لوگوں نے مذکورہ ناموں کے ساتھ نفس ہی کو موسوم کیا ہے۔ چنانچہ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح مواقف میں عقل نظری کے مراتب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ نفس اگر بالفعل تمام علوم سے خالی ہو۔ اور علوم کو قبول کرنے کی استعداد رکھتا ہو تو اس حالت میں نفس کو عقل ہیولانی کہیں گے اور اگر نفس علوم سے خالی نہیں ہے بلکہ ضروریات بالفعل اس کو حاصل ہیں تو اس حالت میں اسے عقل بالملکہ کہیں گے۔ اور اگر نظریات بھی حاصل ہیں مگر حاضر نہیں ہیں البتہ نفس کو محض التفات اور توجہ کے ذریعہ ان کے استحضار پر قدرت ہے تو اس حالت میں اسے عقل بالفعل کہیں گے اور اگر نظریات حاصل ہیں اور حاضر بھی ہیں غائب ہوتے ہی نہیں کہ ان کے استحضار کی ضرورت پیش آئے تو اس حالت میں اسے عقل مستفاد کہیں گے۔ شیخ بو علی ابن سینا نے بھی کتاب "المبدأ والمعاد" میں اس کے موافق بات کہی ہے کہ نفس عقل بالملکہ ہوتا ہے پھر عقل بالفعل ہوتا ہے پھر عقل مستفاد ہوتا ہے۔

۵۶ قولہ وهو قوة للنفس الخ یہ عقل نظری کی تعریف ہے عقل نظری کی تعریف بعض لوگوں نے جوہر سے کی ہے۔ اور بعض لوگوں نے لفظ قوت اور صفت سے کی ہے جو عرض ہے اس لئے اس تعریف کے اعتبار سے عقل عرض ہے اور راجح یہی ہے۔ پھر عقل نظری کی تعریف لوگوں نے مختلف الفاظ میں کی ہے۔ مگر سب کا حاصل ایک ہی ہے۔ ہم بالترتیب پانچ تعریفیں ذکر کرکے ان کا وجہ اتحاد بھی تحریر کرتے ہیں۔ پہلی تعریف جس کو شارح نے ذکر کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ عقل نظری نفس کی وہ قوت ہے جس کی وجہ سے اس کے اندر نظری علوم کو قبول کرنے اور مخفی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔ دوسری تعریف جس کو شارح رح نے اپنے قول " وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات " سے نقل کیا ہے مشہور مفکر حرث بن اسد محاسبی کی ہے۔ جن کی پیدائش حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے عہد میں اور وفات ۲۴۳ھ میں ہوئی ہے اور اکابر صوفیاء میں سے ہیں۔ اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ عقل ایک ایسی فطری قوت ہے جس کے نتیجے میں بعض ضروریات کا علم بالفعل ہوتا ہے۔ یہی تعریف اصل ہے پہلی تعریف اس کا نتیجہ ہے اس لئے کہ جب ضروریات کا علم بالفعل ہوگا تو لازمی طور پر ان ضروریات سے نظریات کو حاصل کرنے کی استعداد پیدا ہوگی۔

۵۷ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اسی بناء پر اپنے قول " وهو المعنى بقولهم غريزة الخ " سے دونوں تعریفوں کا حاصل

ایک قرار دیا آپ دونوں تعریفوں کے الفاظ جمع کرکے ایک ہی تعریف قرار دینے کے لئے یوں بھی کہہ سکتے ہیں " ھو قوۃ غریزۃ للنفس یتبعھا العلم بالضروریات وتستعد النفس بھا ای بتلک الضروریات للعلوم والادراکات " یعنی عقل انسان کی وہ فطری قوت ہے جس کے نتیجہ میں ضروریات کا علم بالفعل ہوتا ہے اور ان ضروریات سے انسان میں علوم نظریہ کو قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوتی ہے اور مراتب کے لحاظ سے عقل اس معنی میں عقل بالملکہ کہلاتی ہے اس لئے یہ عقل بالملکہ کی تعریف ہوئی۔

تیسری تعریف یہ ہے کہ عقل بعض بدیہیات کے علم کو کہتے ہیں یہ تعریف بھی دوسری تعریف کی فرع ہے کیونکہ بدیہیات کا علم اسی فطری قوت کے نتیجہ میں حاصل ہوتا ہے جس کو دوسری تعریف میں عقل قرار دیا گیا ہے۔

چوتھی تعریف یہ ہے کہ عقل وہ علوم ہیں جو روزمرہ کے احوال و تجربوں سے حاصل ہوں کیونکہ تجربہ کار اور آزمودہ کار ہی کو عاقل کہا جاتا ہے ناتجربہ کار کو تو غبی اور جاہل کہا جاتا ہے۔ اس معنیٰ میں عقل کو عقل معاشی بھی کہا جاتا ہے جو بڑھاپے میں کامل ہوتی ہے۔ یہ تعریف دوسری اور تیسری تعریف کی فرع ہے کیونکہ عقل بالمعنی الثانی یعنی قوت فطری کے نتیجہ میں عقل بالمعنی الثالث یعنی علوم بدیہیہ حاصل ہوتے ہیں اور علوم بدیہیہ سے تجربوں کا علم ہوتا ہے

پانچویں تعریف یہ ہے کہ عقل سے مراد یہ ہے کہ قوت فطری اس قدر قوی ہوجائے کہ امور کے عواقب پر اس کی نظر ہو اور لذت دنیا کی طرف داعی شہوت کا ازالہ کرسکے۔ یہ تعریف بھی دوسری تعریف کا ثمرہ اور فائدہ ہے۔ اور تعریف الشئی بثمرتہ کثرت سے واقع ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ علم خوف خدا کا نام ہے۔ حالانکہ خوف خدا علم کی حقیقت نہیں بلکہ علم کا ثمرہ اور فائدہ ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ دوسری تعریف ہی اصل ہے یعنی عقل ایک فطری قوت ہے باقی تعریفیں اسی کا نتیجہ یا ثمرہ ہیں۔

پھر جاننا چاہیئے کہ عقل کی مذکورہ اقسام میں سے اول و دوم اور سوم فطری اور طبعی ہیں۔ دوم تو اس لئے کہ وہ نام ہی ہے فطری قوت کا۔ اور اول اس لئے کہ وہ دوم میں داخل ہے جیسا کہ دونوں تعریفوں کے الفاظ جمع کرکے میں نے ایک تعریف قرار دے دی ہے۔ اور سوم اس لئے فطری ہے کہ وہ بدیہیات کے علم کا نام ہے اور بدیہیات کا علم فطری ہوتا ہے اور مؤخر الذکر دو قسمیں کسبی ہیں جسے سمعی بھی کہتے ہیں۔ اسی لئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے۔

رأیت العقل عقلین	فمطبوع ومسموع
ولا ینفع مسموع	اذا لم یکن مطبوع
کما لا تنفع الشمس	وضوء العین ممنوع

ترجمہ میرے خیال میں عقلیں دو طرح کی ہوتی ہیں ایک فطری اور دوسری کسبی، اور جب تک فطری عقل نہ ہو کسبی عقل مفید نہیں۔ جس طرح آنکھ کی روشنی کے بغیر آفتاب کی روشنی مفید نہیں۔

قولہ : قوۃ ۔ قوت کا اطلاق کبھی جاندار کی اس صفت پر ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ افعال شاقہ یعنی مشقت طلب کاموں کو انجام دے پاتا ہے اس صفت کے مقابلہ میں جو صفت ہوتی ہے یعنی جس کی وجہ سے افعال شاقہ کو انجام دینے سے عاجز ہوتا ہے اس پر لفظ ضعف کا اطلاق ہوتا ہے اور کبھی قوت کا اطلاق شی کی اس صفت پر ہوتا ہے جو مبدأ فعل وانفعال اور مبدأ تغیر وتغیر ہے یہاں قوت سے یہی معنیٰ مراد ہیں اور اما العقل سے متعلق حاشیہ میں اس کی وضاحت گذر چکی ہے۔

قولہ : للنفس ۔ فلاسفہ کے نزدیک نفس سے مراد وہ جوہر مجرّد عن المادہ ہے جو جسم سے جدا اور باہر ہے اسی وجہ سے اسے جوہر مفارق بھی کہتے ہیں البتہ جسم سے باہر رہتے ہوئے جسم کے ساتھ تدبیر وتصرف کا تعلق رکھتا ہے مثلاً آپ کے منہ کی طرف کوئی دھول مٹی پھینکے تو آنکھ فوراً جھپک جاتی ہے۔ بچاؤ کی یہ تدبیر نفس کرتا ہے۔ اسی طرح سے ایک آدمی کسی خوبصورت بچّے کو للچائی ہوئی نظروں سے دیکھ لیتا ہے تو بچہ دودھ پینا چھوڑ دیتا ہے مسلسل روتا ہی رہتا ہے یہ دیکھنے والے کے نفس کا تصرف ہے جس کو نظر لگنا کہتے ہیں۔

۵۸ اور متکلمین اہلِ اسلام میں سے بعض حضرات نفس سے انسان کی وہ صفت مراد لیتے ہیں جو غضب اور شہوت کو جامع ہے۔ اہلِ تصوف پر یہی استعمال غالب ہے کیونکہ وہ نفس سے وہ قوت مراد لیتے ہیں جو صفات مذمومہ کو سمیٹنے والی ہے اسی بناء پر وہ نفس سے جہاد کرنے کی ترغیب دیتے ہیں۔ حدیث شریف "اعدیٰ عدوّک نفسک التی بین جنبیک" میں بھی نفس سے یہی معنیٰ مراد ہیں۔ حدیث کا ترجمہ یہ ہے کہ تیرا سب سے بڑا دشمن تیرا نفس ہے اور جمہور اہل شرع کا پسندیدہ قول جو متأخرین اشاعرہ کے نزدیک معتمد ہے یہ ہے کہ نفس ایک امر لطیف غیر مادی اور روحانی ہے وہی مدرکِ عالم اور احکام شرعیہ اور جزاء وسزا کا مخاطب اور آنا وآنت وغیرہ کا مصداق ہے وہی انسان حقیقی ہے۔ کتاب میں لفظ نفس سے یہی معنی مراد ہیں اسی وجہ سے ہم نے اس کا ترجمہ لفظِ انسان سے کیا ہے۔ یہ جسم مادی اس کے لئے مرکب اور سواری ہے یہ حقیقی انسان نہیں ہے۔ اس بات کو ایک مثال سے سمجھئے کہ راشد نامی ایک شخص کی موت واقع ہوگئی۔ ابھی اس کی لاش دفنائی بھی نہیں گئی بلکہ گھر ہی میں رکھی ہے پھر بھی کہا جاتا ہے کہ راشد کا انتقال ہوگیا ارتحال ہوگیا رحلت فرما گئے۔ رفیق اعلےٰ سے جا ملے وغیرہ وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ جسم مادی کا تو انتقال وارتحال ہوا نہیں وہ تو گھر میں ہی موجود ہے معلوم ہوا کہ راشد یہ جسم مادی نہیں تھا بلکہ اس جسم مادی میں کوئی اور چیز تھی۔ جس کو راشد کہا جاتا تھا۔

۵۹ پھر یہی نفس جو انسان حقیقی ہے مختلف احوال واوقات میں مختلف ناموں کے ساتھ موسوم ہوتا ہے اگر امر الٰہی کے تحت وہ ساکن رہے، شہوات سے مسلسل معارضہ اور مقابلہ آرائی کرتے رہنے سے اضطراب زائل ہو جائے۔ الٰہی احکام کی تعمیل میں کسی قسم کی کوئی گرانی واضطراب اور پس وپیش نہ رہے تو نفس مطمئنہ ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے " یا ایتھا النفس المطمئنۃ ارجعی الیٰ ربک راضیۃً مرضیۃً فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی

اور اگر امر الٰہی کے تحت ساکن نہ رہے بلکہ امر الٰہی کے خلاف شہوت موجود ہونے کی وجہ سے قدرے اضطراب اور پس وپیش ہو مگر نفس اس شہوت کو دفع کرتا ہے اور اس سے معارضہ کرتا ہے۔ مثلاً نماز کا وقت ہے خواہش یہ ہو رہی ہے کہ سو جائیں اور نماز نہ پڑھیں، مگر نفس اس خواہش سے معارضہ کرتا ہے کہ نہیں، یہ غلط بات ہے تو اس وقت یہ نفس لوامہ ہے۔ یہ بھی محمود ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ نے اپنے بزرگ کلام میں اس کی قسم کھائی ہے۔ چنانچہ فرمایا "لا اقسم بالنفس اللوامة" (اس میں لا زائد ہے) اور ظاہر ہے قسم باعظمت اور محمود ہی شی کی کھائی جاتی ہے۔

اور اگر امر الٰہی کے تحت نہ تو ساکن رہے اور نہ امر الٰہی کے خلاف شہوت سے معارضہ کرے بلکہ بے چون وچرا مقتضائے شہوت کی تعمیل کرلے تو نفس امارہ ہے۔ یہ مذموم ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے "ان النفس لامارة بالسوء"

قولہ للعلوم والادراکات۔ علوم وادراکات ہر ایک سے اگر تصورات اور تصدیقات دونوں مراد ہیں تو ادراکات کا عطف علوم پر عطف احد المرادفین علی الآخر کے قبیل سے ہوگا۔ اور اگر علوم سے فقط تصدیقات مراد ہیں تو ادراکات سے تصورات مراد ہوں گے۔ بہرصورت تصورات وتصدیقات سے فقط نظری تصورات اور تصدیقات مراد ہیں اور حاصل تعریف یہ ہوگا کہ عقل اس قوت کا نام ہے جس کی وجہ سے نفس کو نظری تصورات وتصدیقات کے قبول کرنے کی استعداد حاصل ہوتی ہے اور مراتب عقل کے لحاظ سے یہ قوت عقل بالملکہ ہے۔ اور بعض لوگوں نے علوم وادراکات کو بداہت اور نظریت کے اعتبار سے عام رکھا اس صورت میں حاصل تعریف یہ ہوگا کہ عقل اس قوت کا نام ہے جس کی وجہ سے نفس علوم ضروریہ ونظریہ کے قبول کرنے کی استعداد حاصل ہو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بالفعل وہ ضروریات ونظریات دونوں سے خالی ہے دونوں کو قبول کرنے کی صرف استعداد موجود ہے اور مراتب عقل کے بیان میں آپ کو معلوم ہی ہوچکا ہے کہ عقل کو استعداد محض کے درجہ میں عقل ہیولانی کہتے ہیں۔ لہٰذا اس تقدیر پر یہ تعریف عقل ہیولانی کی ہوگی، پھر شارح کا اپنے قول "وھو المعنی بقولھم غریزة الخ" سے دونوں تعریفوں کا حاصل ایک قرار دینا صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ دوسری تعریف میں بعض ضروریات کا علم بالفعل حاصل ہونا بتایا گیا ہے اور اس درجہ میں عقل کو عقل بالملکہ کہتے ہیں۔ اس لئے میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ علوم وادراکات سے صرف نظریات مراد ہوں تاکہ حسب تشریح سابق دونوں تعریفوں کا حاصل ایک قرار پائے۔ نیز اس وجہ سے بھی کہ احکام شرعیہ کی تکلیف کا مدار بھی عقل بالملکہ پر ہے۔

قولہ: وھو المعنیٰ۔ یعنی دونوں تعریفوں کا حاصل ایک ہے۔ المَعنِیُّ عَنیٰ یعنی عنایةً بمعنی ارادہ کرنا سے اسم مفعول ہے۔ اس کا ترجمہ مراد اور مقصود سے کیا جاتا ہے۔

قولہ: العلم بالضروریات۔ ضروریات سے بعض ضروریات مراد ہیں مثلاً واجب کے واجب ہونے، محال کے محال ہونے اور ممکن کے ممکن ہونے کا علم، کیونکہ انسان بعض دفعہ بعض ضروریات کے علم سے خالی ہوتا ہے اس کے باوجود وہ عاقل ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ کل ضروریات کا علم بالفعل ہونا ضروری نہیں۔

قولہ: عند سلامۃ الآلات، آلات ادراک یعنی حواس کی سلامتی ضروری ہے کیونکہ ہزار عقل سہی، مگر سلامتیٔ حواس کے بغیر علم حاصل نہ ہوگا۔ مثلاً سویا ہوا شخص عاقل ہے مگر بحالت نوم حواس کے معطل ہونے کی وجہ سے وہ علم سے خالی ہے۔

وقیل جوهر الخ یعنی عقل ایک ایسا جوہر ہے جس کے ذریعہ نظریات کا دلائل اور تعریفات سے اور محسوسات کا مشاہدہ سے ادراک کیا جاتا ہے۔

اِس تعریف میں غائبات سے مطلقاً نظریات مراد ہیں خواہ تصورات ہوں یا تصدیقات ہوں، اور چونکہ نظری تصور کو جن بدیہی تصورات کے واسطے سے حاصل کیا جاتا ہے ان کے مجموعہ کو تعریف اور نظری تصدیق کو جن بدیہی تصدیقات کے واسطے سے حاصل کیا جاتا ہے ان کے مجموعہ کو دلیل کہتے ہیں اس بناء پر وسائط سے دلائل اور تعریفات دونوں مراد ہوں گے۔ عام طور سے شراح لکھتے ہیں کہ اس تعریف کی رو سے عقل بعینہ نفس ناطقہ ہے مگر مشکل یہ پیش آتی ہے کہ اس تعریف میں "یدرك به" کا لفظ عقل کے آلہ ادراک ہونے پر دلالت کرتا ہے اور نفس ناطقہ آلۂ ادراک نہیں بلکہ مدرِک ہے۔ پھر عینیت کیسے لازم آئے گی۔ ہاں اگر کفیٰ باللہ کی طرح "یدرك به" میں باء کو زائد مان لیا جائے اور یُدرِک بہ صیغہ معروف پڑھا جائے تو البتہ یہ تعریف نفس ناطقہ کی ہو جائے گی۔

قولہ: جوهر۔ عقل کی پہلی تعریف قوت سے کی گئی تھی جو عرض ہے اس لئے پہلی تعریف کے لحاظ سے عقل عرض ہے اور اِس تعریف کے لحاظ سے جوہر ہے۔

قولہ: فهو سبب للعلم ایضاً۔ صرح به لما فیه من خلاف السُّمنیّة والملاحدة فی جمیع النظریات وبعض الفلاسفة فی الالٰهیات بناءً علٰی کثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب ان ذالك لفساد النظر فلا ینافی کون النظر الصحیح من العقل مفیداً للعلم علٰی ان ما ذکرتم استدلال بنظر العقل، ففیه اثبات ما نفیتم، فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد، قلنا اما ان یفید شیئاً فلا یکون فاسداً او لا یفید فلا یکون معارضة

ترجمہ تو وہ (عقل بھی سبب علم ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی (عقل کے سبب علم ہونے کی) صراحت کی، کیونکہ اس میں سمنیہ اور ملاحدہ کا تمام نظریات کے اندر اور بعض فلاسفہ کا کثرت اختلاف اور تناقض آراء کی بناء پر الٰہیات میں اختلاف ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ (کثرت اختلاف اور تناقض آراء) نظر کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے لہٰذا یہ عقل کی نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں ہوگا۔ علاوہ اس کے جو تم نے ذکر کیا۔ (کہ الٰہیات میں کثرت اختلاف کی وجہ سے نظر عقل مفید علم نہیں یہ بھی تو) نظر عقل ہی سے استدلال ہے تو تمہارے) اس (استدلال) میں اس چیز کا اثبات ہے جس کا تم نے انکار کیا ہے۔ پس اگر وہ کہیں کہ یہ (جو ہم نے ذکر کیا کہ الٰہیات میں کثرت اختلاف کی وجہ سے نظر عقل مفید نہیں ہے استدلال نہیں بلکہ)

(تمھارے قول) فاسد (نظر صحیح مفید علم ہے) کا (ہمارے قول) فاسد (کثرت اختلاف کی بناء پر نظر مفید علم نہیں) سے معارضہ ہے۔ ہم کہیں گے کہ (اس نظر فاسد کے ساتھ تمھارا معارضہ) یا تو کچھ مفید (مطلب) ہوگا تو فاسد نہیں ہوگا۔ یا مفید (مطلب) نہیں ہوگا تو معارضہ نہیں ہوگا (اور ہمارا قول "نظر مفید علم ہے" معارضہ سے محفوظ رہے گا)

تشریح قولہ: صرح بہ الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ابتداءً مصنفؒ نے اپنے قول "واسباب العلم ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل" میں حواس اور خبر صادق اور عقل تینوں کا سبب علم ہونا صراحت سے بیان کیا۔ اس کے بعد مقام تفصیل میں ہر ایک کے سبب علم ہونے پر "موجب للعلم الضروری" اور "یوجب العلم الاستدلالی" وغیرہ الفاظ سے دلالت تو کی، لفظ سبب کے ساتھ صراحت نہیں فرمائی، پھر عقل کے سبب علم ہونے کی لفظ سبب کے ساتھ دوبارہ کیوں صراحت فرمائی۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل کے سبب علم ہونے کا مسئلہ عقلاء کے مابین مختلف فیہ ہونے کی وجہ سے مستحق تاکید تھا۔ اس بناء پر مصنفؒ نے اس کی مکرر صراحت فرمادی۔ اور اختلاف اگرچہ بعض لوگوں کا حواس کے سبب علم ہونے میں بھی ہے مگر حواس کے سبب علم ہونے کا انکار ایک بدیہی چیز کا انکار ہے جو قابل اعتناء نہیں۔ اس وجہ سے اس میں تاکید کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

قولہ: لما فيه من خلاف الخ یعنی سمنیہ اور ملاحدہ تمام نظریات میں عقل اور نظر کے مفید علم ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ اور بعض فلاسفہ الٰہیاتی مسائل یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات سے متعلق مسائل میں عقل و نظر کے مفید علم ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ کیونکہ الٰہیات عقل انسانی کی دسترس سے باہر ہیں۔ اس سلسلہ میں عقل و نظر سے زیادہ سے زیادہ ظن حاصل ہو سکتا ہے علم نہیں حاصل ہو سکتا جو یہاں یقین کے معنی میں ہے۔

سمنیہ نظریات میں عقل و نظر کے مفید علم نہ ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ نظر و فکر کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد کے حق ہونے کا علم اگر ضروری و بدیہی ہے تو اس اعتقاد کی غلطی نہ ظاہر ہونی چاہئے۔ حالانکہ غلطی ظاہر ہوتی ہے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مذاہب بدلتے رہتے ہیں۔ کسی مسئلہ میں ایک شخص کا مذہب اپنی نظر و فکر کے نتیجہ میں کچھ ہوتا ہے پھر اس کا غلط ہونا ظاہر ہو جاتا ہے اور وہ دوسرا مذہب اختیار کر لیتا ہے۔

اور اگر نظر و فکر کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے اعتقاد کے حق ہونے کا علم نظری ہے تو یہ دوسری نظر کا محتاج ہونے کی وجہ سے دور اور تسلسل کو مستلزم ہوگا۔ ہم انھیں یہ جواب دینگے کہ نظر و فکر کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد کا غلط ہونا جب ظاہر ہو گیا تو یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ جس نظر سے یہ اعتقاد حاصل ہوا تھا وہ نظر صحیح نہیں تھی بلکہ نظر فاسد تھی تو نظر فاسد کے مفید علم ہونے کی نفی ہوئی نہ کہ نظر صحیح کے مفید علم ہونے کی۔ اور ہم نظر صحیح کو مفید علم کہہ رہے ہیں۔

اور ملاحدہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم عقلاء کو دیکھتے ہیں کہ وہ عقائد میں باہم زبردست اختلاف رکھتے ہیں اگر عقل مفید

علم ہوتی تو یہ اختلاف نہ ہوتا۔ جواب یہ ہے کہ اختلاف نظر کے فساد کی وجہ سے ہے جو نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں۔

قولہ: والملاحدۃ الخ ملاحدہ سے فرقہ باطنیہ مراد ہے فتنۂ باطنیت فلسفہ کے اثر سے پیدا ہوا۔ جو اسلام کے حق میں فلسفہ سے بھی زیادہ خطرناک تھا۔ اس فرقہ نے پورے شد و مد سے اس نظریہ کی تبلیغ کی کہ قرآن و حدیث کے کچھ ظواہر ہیں کچھ حقائق، ان حقائق سے ظواہر کو وہی نسبت ہے جو گودے اور مغز سے چھلکے اور پوست کو۔ جہلاء صرف ان ظواہر کو جانتے ہیں اور ان کے ہاتھ میں پوست ہی پوست ہے۔ عقلاء حقائق کے عالم ہیں اور ان کے ہاتھ میں مغز ہے۔ وہ جانتے ہیں کہ یہ الفاظ دراصل حقائق کے رموز و اشارات ہیں ان سے وہ مراد نہیں جو عوام سمجھتے ہیں بلکہ ان سے مراد کچھ اور چیزیں ہیں جن کا علم صرف اہل اسرار کو ہے۔ چنانچہ انھوں نے نبوت، ملائکہ، وحی اور اصطلاحات شرعیہ کی من مانی تشریح شروع کر دی جس کے بعض نادر نمونے مندرجہ ذیل ہیں۔

"نبی اس ذات کا نام ہے جس پر قوت قدسیہ صافیہ کا فیضان ہے۔ جبرئیل کسی ہستی کا نام نہیں، صرف فیضان کا نام ہے۔ معاد سے مراد ہر چیز کا اپنی حقیقت کی طرف واپس آنا ہے۔ جنابت سے مراد افشاء راز ہے۔ غسل سے مراد تجدید عہد، زنا سے مراد علم باطن کے نطفہ کو کسی ایسی ہستی کی طرف منتقل کرنا جو عہد میں شریک نہ ہو۔ طہارت سے مراد مذہب باطنیہ کے علاوہ ہر مذہب سے براءت، صلوٰۃ سے مراد امام وقت کی طرف دعوت، زکوٰۃ سے مراد افشاء راز سے پرہیز و احتیاط، حج سے مراد اس علم کی طلب جو عقل کا قبلہ اور منزل مقصود ہے۔ جنّت علم باطن اور جہنم علم ظاہر، کعبہ خود نبی کی ذات ہے۔ باب کعبہ سے مراد حضرت علی کی ذات ہے۔ قرآن مجید میں طوفان نوح سے مراد علم کا طوفان ہے آتش نمرود سے مراد نمرود کا غصہ ہے نہ کہ حقیقی آگ وغیرہ وغیرہ (تاریخ دعوت وعزیمت حصہ اول)

قولہ: بناءً علیٰ کثرۃ الخلاف الخ یعنی سمنیہ اور ملاحدہ اور بعض فلاسفہ کے عقل کے سبب علم ہونے کا انکار کرنے کی علت کثرت اختلاف ہے اور دلیل قیاس استثنائی بنے گی اور کہا جائے گا۔ لوکان العقل سببا للعلم فی النظریات، لم یقع فیها اختلاف العقلاء، لکن اختلاف العقلاء فیها کثیر، فعلم ان العقل لیس سبباً للعلم۔

یعنی اگر عقل نظریات میں سبب علم ہوتی، تو اس میں ارباب عقل کا اختلاف نہ ہوتا۔ لیکن نظریات میں ارباب عقل کا اختلاف کثرت سے واقع ہے اس سے معلوم ہوا کہ عقل سبب علم نہیں ہے۔

قولہ: والجواب ان ذالک الخ سمنیہ اور ملاحدہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ عقل کے مفید علم ہونے سے ہماری مراد عقل کی نظر صحیح کا مفید علم ہونا ہے اور نظریات میں کثرت اختلاف بعض اہل نظر کی نظر کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا فساد نظر کی وجہ سے رونما ہونے والا اختلاف نظر صحیح کے مفید علم

ہونے کے منافی نہیں ہوگا۔

قولہ: علیٰ ان ماذکرتم الخ یہ سمنیہ اور ملاحدہ وغیرہ کے استدلال کا الزامی جواب ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ تم نے جو ذکر کیا کہ نظریات میں کثرت اختلاف نظر کے مفید علم نہ ہونے کی دلیل ہے اس میں خود نظر سے استدلال ہے۔ کیونکہ جب تم نے مندرجہ ذیل مقدمات اس طرح ترتیب دیتے ہوئے کہا کہ "لو کان نظر العقل سبباً للعلم فی النظریات، لما وقع فیہا اختلاف العقلاء، لکن اختلاف العقلاء فیہا کثیر" یعنی اگر نظر عقل نظریات میں سبب علم ہوتی تو اس میں عقلاء کا اختلاف نہ ہوتا۔ لیکن اس میں عقلاء کا اختلاف ہے" اس نظر اور ترتیب مقدمات سے اس بات کا علم ہوا کہ نظرِ عقل سبب علم نہیں ہے اور ترتیبِ مقدمات کا نام نظر ہے تو گویا نظر ہی سے نظر کے مفید علم نہ ہونے کا علم ہوا۔ اور جس سے کسی بھی چیز کا علم حاصل ہو وہ سببِ علم ہے۔ معلوم ہوا کہ نظر سبب علم ہے۔ ففیہ اثبات ما نفیتم، تو جس چیز کا تم انکار کر رہے تھے تمہارے استدل میں اس چیز کا اثبات ہے۔ لہٰذا تمہارے دعویٰ اور دلیل میں تناقض پیدا ہو گیا ہے۔ اور تم "لو آپ اپنے دام میں صیاد آگیا" کے مصداق بن گئے۔

قولہ: فان زعموا الخ یعنی اگر سمنیہ و ملاحدہ یہ کہیں کہ ہم نے جو کچھ ذکر کیا وہ استدلال نہیں ہے بلکہ جمہور کے قول فاسد "النظر یفید العلم" کا ہمارے قول فاسد "کثرۃ الخلاف تدل علی عدم کون النظر مفیداً للعلم" سے معارضہ ہے۔ اور فریق مخالف کو الزام دینے کے لئے مناظرین کے کلام میں معارضۃ الفاسد بالفاسد واقع ہے۔ تو اس کا ہم یہ جواب دیں گے کہ اچھا یہ بتاؤ کہ تم نے جو ذکر کیا "لو کان نظر العقل سبباً للعلم فی النظریات، لما وقع اختلاف العقلاء فیہا، لکن الاختلاف واقع" ہمارا مذہب باطل کرنے کے سلسلے میں مفید ہے یا نہیں؟ اگر مفید ہے تو اس کو فاسد کہنا غلط ہے۔ اور اگر مفید نہیں ہے تو معارضہ نہیں ہوگا۔ اور ہمارا قول "النظر یفید العلم" معارض سے محفوظ رہا۔ لہٰذا نظر صحیح کے مفید علم ہونے کا ہمارا دعویٰ ثابت ہے۔

فان قیل کون النظر مفیداً للعلم ان کان ضروریا لم یقع فیہ خلاف کما فی قولنا الواحد نصف الاثنین، وان کان نظریا لزم اثبات النظر بالنظر وانہ دور، قلنا الضروری قد یقع فیہ خلاف اما لعناد او لقصور فی الادراک فان العقول متفاوتۃ بحسب الفطرۃ باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشہادۃ من الاخبار، والنظری قد یثبت بنظر مخصوص لا یعبّر عنہ بالنظر کما یقال قولنا العالم متغیر، وکل متغیر حادث، یفید العلم بحدوث العالم بالضرورۃ، ولیس ذالک بخصوصیۃ ہذا النظر، بل لکونہ صحیحا مقرونا بشرائطہ فیکون کل نظر صحیح مقرون بشرائطہ مفیداً للعلم وفی تحقیق ہذا المنع زیادۃ تفصیل

لا یلیق بھذا الکتاب۔

ترجمہ پھر اگر کہا جاوے کہ نظر کا مفید علم ہونا اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف نہیں ہونا چاہیے جیسا کہ ہمارے قول "الواحد نصف الاثنین" میں (کسی کا اختلاف نہیں) اور اگر نظری ہے تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آئے گا اور یہ دور ہے۔ ہم جواب دینگے کہ ضروری میں بعض دفعہ اختلاف ہوتا ہے عناد کی وجہ سے یا (اطراف قضیہ کے) ادراک میں کمی ہونے کی وجہ سے، کیونکہ عقلاء کے اتفاق اور (عقل سے صادر ہونے والے) آثار (واقعات کی دلالت اور اخبار (واحادیث) کی شہادت سے پیدائشی طور پر عقلوں میں تفاوت ثابت ہے۔ اور نظری بعض دفعہ ایسی مخصوص نظر سے ثابت ہوتا ہے۔ جس کو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے العالم متغیر، و کل متغیر حادث، یہ یقین کے ساتھ حدوثِ عالم کے علم کا فائدہ دیتا ہے۔ اور یہ افادہ اس نظر کے خاص ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے صحیح ہونے اور نظر کی شرائط پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہے۔ تو پھر ہر نظر صحیح جو نظر کے شرائط پر مشتمل ہوگی، مفید علم ہوگی، اور اس اعتراض کی تحقیق میں زیادہ تفصیل ہے جو اس کتاب کے مناسب نہیں۔

۶۳ **تشریح** قولہ: فان قیل الخ یہ نظر عقل کے مفید علم ہونے کا انکار کرنے والوں کی طرف سے مشہور اعتراض ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ نظر عقل کا سبب علم ہونا دو حال سے خالی نہیں۔ ضروری ہوگا یا نظری ہوگا اور دونوں شقیں باطل ہیں۔ لہذا نظر کا سبب علم ہونا باطل ہے۔ اسلئے کہ اگر نظر کا سبب علم ہونا ضروری ہوتا تو اس میں اسی طرح اختلاف نہ ہوتا جس طرح ایک کے دو کا نصف ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔ لیکن نظر کے سبب علم ہونے میں اختلاف ہے جس سے معلوم ہوا کہ نظر کا سبب علم ہونا ضروری نہیں ہے اور ثانی یعنی نظر کے سبب علم ہونے کا نظری ہونا اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں نظر کے سبب علم ہونے کو نظر سے ثابت کرنا پڑیگا اور نظر سے اس وقت ثابت ہوگا جب نظر سبب علم ہو، تو نظر کا سبب علم ہونا نظر کے سبب علم ہونے پر موقوف ہوا۔ اور یہ دور ہے جو باطل ہے۔ لہذا نظر کے سبب علم ہونے کا نظری ہونا باطل ہے اور جب نظر کے سبب علم ہونے کی دونوں شقیں باطل ہوگئیں۔ تو نظر کا سبب علم ہونا بھی باطل ہوگیا۔

۶۴ قولہ: قلنا الضروری الخ۔ یہ جواب شق اول کو اختیار کر کے دیا گیا ہے کہ نظر کا سبب علم ہونا ضروری ہے اور اس پر تمہارا یہ کہنا کہ ضروری میں اختلاف نہیں ہوتا، صحیح نہیں ہے۔ بلکہ ضروری میں بعض دفعہ عناد کی وجہ سے اختلاف ہوتا ہے۔ جیسا کہ سوفسطائیہ تمام ضروریات و بدیہیات کے وجود کا انکار کرتے ہیں اور بعض دفعہ ایک قضیہ ضروریہ میں اختلاف بعض لوگوں کو موضوع اور محمول کا صحیح ادراک نہ ہونیکی وجہ سے بھی ہوتا ہے۔ کیونکہ سب کی عقلیں یکساں نہیں ہوتیں۔ عقلوں میں تفاوت پر تمام عقلاء اہل السنۃ کا اتفاق ہے اور عقل سے صادر ہونے والے آثار وحکایات بھی عقول کے متفاوت ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً امام اعظم ابوحنیفہؒ

نے ایک مرتبہ اپنے ایک رفیق سفر سے پینے کے لئے پانی مانگا۔ اس نے بلاقیمت دینے سے انکار کیا۔ امام صاحب نے منہ مانگے دام دس درہم کے عوض اس کا سارا پانی خرید لیا۔ پھر ایسا ہوا کہ امام صاحب نے ستو ملایا اور اس رفیق سفر کو کھانے میں شریک کرلیا۔ جب اسے پیاس لگی تو اس نے پانی مانگا، امام صاحب نے فرمایا کہ فی پیالہ دس درہم میں ملے گا۔ مرتا کیا نہ کرتا۔ ناچار دس درہم میں اسے ایک پیالہ پانی خریدنا پڑا۔ اس تدبیر سے امام صاحب نے اپنے پیسے بھی واپس لے لئے اور پانی بھی بچ گیا۔ اس کے برخلاف ایک دوسرے شخص کی عقل کا حال ملاحظہ فرمائیں کہ اس نے ایک نائی کو بال کٹائی کی اجرت میں روپیہ دیا۔ اٹھنی واپس ملنی چاہیئے۔ ریزگاری نہ ہونے کی وجہ سے نائی نے بہت کہا کہ بعد میں لے لینا۔ مگر یہ شخص واپسی پر بضد رہا۔ نائی نے کہا کہ اچھا ایک بہترین حل ہے وہ یہ کہ اٹھنی کے عوض میں نے تمہارا سر مونڈا ہے بقیہ اٹھنی کے عوض تمہاری بیوی کا سر مونڈ دوں گا۔ یہ صاحب مسئلہ کے اس حل سے بہت خوش ہوئے اور اپنی بیوی کو گھسیٹتے ہوئے لائے۔ وہ روتی چلاتی رہی مگر یہ صاحب مضبوطی سے اس کا سر پکڑے رہے اور نائی نے اس کا سر مونڈ دیا۔ وہ بیچاری شرم کی وجہ سے سر پر رومال باندھ کر گھر میں پڑ گئی۔ ادھر نائی نے اس عورت کے میکہ والوں کو اطلاع کردی کہ تمہارے داماد نے تمہاری لڑکی کی یہ درگت بنائی ہے۔ چنانچہ وہ لوگ آئے اور اس شخص کی عقل پر ماتم کرتے ہوئے اپنی لڑکی کو لے گئے۔ اور جب تک اس کے سر پر کافی بال نہیں آگئے اپنے یہاں رکھا۔ مذکورہ دونوں حکایتوں کو سامنے رکھ کر آپ خود فیصلہ فرمائیں کہ عقلوں میں کس قدر تفاوت ہے نیز اخبار و احادیث بھی عقلوں میں تفاوت ہونے پر شاہد ہیں۔ مثلاً عورتوں کے بارے میں حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "هن ناقصات العقل" اور شرع کا دو عورتوں کی شہادت کو ایک مرد کی شہادت کے مساوی قرار دینا عقلوں میں تفاوت ہونے پر سچی شہادت ہے۔

قوله: والنظري قد يثبت الخ یہ دوسرا جواب دوسری شق کو اختیار کر کے دیا گیا ہے کہ نظر صحیح کا مفید علم ہونا نظری ہے اور اس صورت میں تمہارا اعتراض کہ نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آئے گا۔ درست نہیں۔ کیونکہ بعض دفعہ نظری ایسی مخصوص نظر (ترتیب مقدمات) سے ثابت ہوتا ہے جس کو بدیہی مقدمات پر مشتمل ہونے کی بناء پر نظر نہیں کہا جاتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں: "العالم متغير، وكل متغير حادث" تو اس نظر و ترتیب سے ہمیں بدیہی طور پر نتیجہ "العالم حادث" کا علم ہوتا ہے۔ تو عالم کا حادث ہونا جو نظری تھا مذکورہ نظر سے ثابت ہوا۔ مگر نظر مذکور کے دونوں مقدمے مشاہدہ پر مبنی ہونے کی وجہ سے بدیہی ہیں ان کا اثبات کسی نظر پر موقوف نہیں ہے۔ پھر نظر کے مفید علم ہونے کا دعویٰ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قضیہ مہملہ "النظر مفید للعلم" ہے۔ جو نظر مذکور کے مفید علم ہونے سے ثابت ہے کیونکہ قضیہ مہملہ موجبہ جزئیہ کے حکم میں ہوتا ہے جس کے صادق آنے کے لئے ایک مثال کافی ہے۔

قیاس کی شکل ثالث یوں بنے گی۔ "العالم متغیر وکل متغیر حادث" نظر والعالم متغیر وکل متغیر حادث یفید العلم، حد اوسط صغریٰ وکبریٰ دونوں میں موضوع ہے۔ اس کو گرانے سے نتیجہ نکلے گا۔ النظر یفید العلم۔

اور علامہ آمدی کے نزدیک نظر کے مفید علم ہونے کا دعویٰ قضیہ موجبہ کلیہ "کل نظر صحیح مفیدٌ للعلم" ہے شارح نے اپنے قول ولیس ذالک لخصوصیۃ ھذا النظر الخ سے اسی کی تقریر کی ہے۔ حاصل تقریر یہ ہے کہ نظر مذکور "العالم متغیر، وکل متغیر حادث" اس بناء پر نتیجہ "العالم حادث" کا فائدہ نہیں دے رہی ہے کہ وہ خاص نظر ہے بلکہ اس وجہ سے مفید علم بالنتیجہ ہے کہ وہ صحیح ہے اور نظر وترتیب مقدمات کی شکل اول کی شرائط یعنی صغریٰ کے موجبہ ہونے اور کبریٰ کے کلیہ ہونے پر مشتمل ہے۔ اور جب حکم یعنی نظر مذکور کے مفید علم ہونے کی علت اس کا صحیح ہونا اور شرائط نظر پر مشتمل ہونا ہے۔ دراں حالیکہ علت کا اشتراک حکم کے اشتراک کو مستلزم ہوتا ہے تو یہ علت یعنی صحیح ہونا اور شرائط نظر پر مشتمل ہونا جس نظر میں بھی پائی جائیگی حکم یعنی مفید علم ہونا بھی اس نظر میں پایا جائیگا اور ہر وہ نظر جو صحیح ہوگی شرائط نظر پر مشتمل ہوگی مفید علم ہوگی۔ لہٰذا ہمارا دعویٰ "کل نظر صحیح مفید للعلم" ثابت ہوگیا۔

وما ثبت منہ ای من العلم الثابت بالعقل بالبداھۃ ای باول التوجہ من غیر احتیاج الی الفکر فھو ضروری کالعلم بان کل الشیئ اعظم من جزئہ فانہ بعد تصور معنی الکل والجزء والاعظم لا یتوقف علی شیئ، ومن توقف فیہ حیث زعم ان جزء الانسان کالید مثلاً قد یکون اعظم من الکل فھو لم یتصور معنی الکل والجزء۔ وما ثبت بالاستدلال ای بالنظر فی الدلیل سواء کان استدلالاً من العلۃ علی المعلول کما اذا رأی ناراً فعلم ان لہا دخانا أو المعلول علی العلۃ کما اذا رأی دخانا فعلم ان ھناک ناراً، وقد یخص الاول باسم التعلیل والثانی بالاستدلال فھو اکتسابی أی حاصل بالکسب وھو مباشرۃ الاسباب بالاختیار کصرف العقل والنظر فی المقدمات فی الاستدلالیات والاصغاء وتقلیب الحدقۃ ونحو ذالک فی الحسیات، فالاکتسابی اعم من الاستدلالی لانہ الذی یحصل بالنظر فی الدلیل فکل استدلالی اکتسابی، ولا عکس کالابصار الحاصل بالقصد والاختیار

ترجمہ اور جو علم عقل سے بدیہی طور پر یعنی پہلی ہی توجہ میں بغیر نظر و فکر کی طرف حاجت کے حاصل ہو وہ ضروری ہے۔ جیسے اس بات کا علم کہ شی کا کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ کل اور جز اور اعظم کا معنی جان لینے کے بعد کسی اور چیز پر موقوف نہیں رہتا۔ اور جس نے اس میں اس وجہ سے توقف کیا کہ وہ سمجھتا ہے کہ بعض

دفعہ انسان کا جزء مثلاً ہاتھ کل (جسم) سے بڑا ہوتا ہے۔ تو (در حقیقت) وہ کل اور جزء کا معنیٰ ہی نہیں سمجھا۔ اور جو علم استدلال سے یعنی دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو۔ چاہے یہ استدلال علت سے معلول پر ہو جیسا کہ اس صورت میں جب کہ آگ دیکھی تو اس سے اس بات کا علم ہوا کہ اس میں دھواں ہے یا معلول سے علت پر ہو۔ جیسا کہ اس صورت میں کہ جب دھواں دیکھا جس سے اس بات کا علم ہوا کہ وہاں آگ ہے۔ تو وہ (علم) اکتسابی ہے یعنی کسب سے حاصل ہے۔ اور کسب اپنے اختیار وارادے سے اسباب کو عمل میں لانا ہے۔ مثلاً استدلالیات میں عقل کو متوجہ کرنا اور مقدمات کو ترتیب دینا ہے اور حسیات میں کان لگانا، نگاہ کو متوجہ کرنا وغیرہ ہے۔

پس اکتسابی استدلالی سے عام ہے کیونکہ استدلالی تو صرف وہی علم ہے جو نظر فی الدلیل سے حاصل ہو تو ہر استدلالی اکتسابی ہوگا اس کا برعکس نہیں ہے جیسے دیکھنا جو اختیار اور ارادہ سے ہو۔

تشریح مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جس طرح دیگر اسباب علم حواس، خبر متواتر اور خبر رسول کے سبب علم ہونے کو بیان کرنے کے ساتھ ان سے حاصل ہونے والے علم کی نوعیت یعنی اس کا ضروری یا استدلالی و اکتسابی ہونا بھی متعین کیا۔ اسی طرح عقل کے سبب علم ہونے کو بیان کرنے سے فارغ ہو کر اس سے حاصل ہونے والے علم کی نوعیت بیان فرما رہے ہیں۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہے اگر کسی چیز کا علم نظر و فکر کی حاجت کے بغیر عقل کے اس کی طرف متوجہ ہوتے ہی حاصل ہو جائے تو یہ علم ضروری ہوگا۔ جیسے کل اور جزء اور اعظم کا معنیٰ جاننے کے بعد کل کے اپنے جزء سے بڑا ہونے کا علم عقل کے اس کی طرف متوجہ ہوتے ہی حاصل ہو جاتا ہے کسی اور چیز پر موقوف نہیں رہتا۔ اگر کوئی شخص کل کے جزء سے بڑا ہونے میں اپنے اس خیال کی وجہ سے توقف کرتا ہے کہ بعض دفعہ انسان کا ایک جزء مثلاً ہاتھ اس کے کل جسم سے بڑا ہوتا ہے۔ لہٰذا ہر کل کا اپنے جزء سے بڑا ہونا ضروری نہیں۔ تو در حقیقت وہ کل اور جزء کے معنیٰ سے صحیح طور پر واقف نہیں۔ کیونکہ کل وہ ہاتھ بقیہ تمام اعضاء سمیت ہے۔ اور جزء فقط ہاتھ ہے۔ اس صورت میں اگر ہاتھ کل جسم سے جس میں خود بھی داخل ہے بڑا ہوگا تو شی کا خود اپنے سے بڑا ہونا لازم آئے گا جو بداہۃً باطل ہے۔ اور جو علم عقل سے استدلال کی وجہ سے حاصل ہو وہ اکتسابی ہے۔ چاہے یہ استدلال علت سے معلول پر ہو جیسے کہا جائے کہ وہاں دھواں ہے اس لئے کہ وہاں آگ جل رہی ہے یا کہا جائے کہ اس وقت دن ہے کیونکہ سورج نکلا ہوا ہے پہلی مثال میں علت (آگ) کو معلول (دھواں) پر دلیل بنایا گیا ہے اور دوسری مثال میں علت (طلوع آفتاب) کو معلول (وجود نہار) پر دلیل بنایا گیا ہے۔ ایسی دلیل کو دلیل لمّی کہتے ہیں۔ یا یہ استدلال معلول سے علت پر ہو جیسے کہا جائے کہ وہاں آگ ہے اس لئے کہ وہاں دھواں اٹھ رہا ہے۔ اس مثال میں معلول (دھواں) کو علت (آگ) پر دلیل بنایا گیا ہے۔ ایسی دلیل کو دلیل اِنّی کہتے ہیں۔

قولہ: وما ثبت منہ الخ یہ کلمہ ما کا بیان ہے اور شارح کا قول" ای من العلم الثابت الخ ، منہ کی ضمیر مجرور کے مرجع کا بیان ہے۔

قولہ: ای بادی التوجہ یہ بداہت کے لغوی معنی کا بیان ہے۔ اور شارح کا قول" من غیر احتیاج الی الفکر" بداہت کے اس معنی کا بیان ہے جو یہاں مراد ہے۔

قولہ: وقد یخص الاول الخ یعنی بعض دفعہ فرق کرنے کے لئے اول یعنی علت سے معلول پر استدلال کرنے کو تعلیل اور ثانی یعنی معلول سے علت پر استدلال کرنے کو استدلال ہی کہا جاتا ہے۔

قولہ: وھو مباشرۃ الاسباب الخ یہ اکتساب کے معنی کا بیان ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اپنے اختیار و ارادہ سے شی کا علم حاصل ہونے کے اسباب کو عمل میں لانا اکتساب ہے اب چونکہ استدلالی اور نظری چیزوں کے علم کا سبب اور ذریعہ معلومات اور مقدمات میں نظر کرنا یعنی ان کو ترتیب دینا ہے اس لئے استدلال میں مقدمات کو ترتیب دینا ہی اکتساب ہوگا اور محسوسات کے علم کا سبب اور ذریعہ حواس ہیں تو جو حاسہ اس محسوس کے علم کا سبب ہوگا اس حاسہ کو استعمال کرنا اکتساب ہوگا۔ مثلاً آوازوں کے علم کا سبب حاسہ سمع ہے تو آواز کی طرف حاسہ سمع (کان) کو متوجہ کرنا اکتساب ہوگا۔ اور الوان و اشکال کے علم کا سبب حاسہ بصر ہے۔ تو نگاہ کا کھولنا اور اس کو الوان و اشکال کی طرف متوجہ کرنا اکتساب ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ استدلال تو صرف نظر فی الدلیل یعنی ترتیب مقدمات ہی کا نام ہے جیسا کہ اوپر استدلال کی تفسیر میں شارح کے قول" ای بالنظر فی الدلیل" سے معلوم ہوا۔ اور اکتساب نظر فی الدلیل کو بھی کہتے ہیں اور حسیات کے اندر مسموعات کی طرف کان لگانے، مبصرات کی طرف نگاہ کرنے، اور شی حار اور بارد کے ساتھ قوت لامسہ کو متصل کرنے کو بھی کہیں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اکتسابی استدلالی سے عام ہے۔ لہٰذا جو استدلالی ہوگا وہ اکتسابی بھی ہوگا کیونکہ وہ استدلالی نظر فی الدلیل کے ذریعہ حاصل ہونے کی وجہ سے ہوگا اور نظر فی الدلیل کو اکتساب بھی کہتے ہیں اس بناء پر اکتسابی بھی ہوگا مگر یہ ضروری نہیں کہ جو اکتسابی ہو وہ استدلالی بھی ہو۔ مثلاً ایک شی کی شکل کا علم اس کی طرف نگاہ متوجہ کرنے کی وجہ سے ہوا جو اکتساب ہے تو اس شکل کا علم اکتسابی ہے مگر استدلالی نہیں ہے کیونکہ نظر فی الدلیل و ترتیب مقدمات ندارد ہے۔

واما الضروری فقد یقال فی مقابلۃ الاکتسابی، ویفسر بما لایکون تحصیلہ مقدوراً للمخلوق وقد یقال فی مقابلۃ الاستدلالی، ویفسر بما یحصل بدون فکر و نظر فی دلیل. فمن ھٰھنا جعل بعضھم العلم الحاصل بالحواس اکتسابیا ای حاصلا بمباشرۃ الاسباب بالاختیار، وبعضھم ضروریا ای حاصلا بدون الاستدلال، فظھر انہ لاتناقض

فی کلام صاحب البدایۃ حیث قال إن العلم الحادث نوعان، ضروری وھو ما یحدثہ اللہ فی نفس العبد من غیر کسبہ واختیارہ کالعلم بوجودہ وتغیر احوالہ، واکتسابی، وھو ما یحدثہ اللہ فیہ بواسطۃ کسب العبد، وھو مباشرۃ اسبابہ وأسبابہ ثلاثۃ، الحواس السلیمۃ والخبر الصادق ونظر العقل، ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان. ضروری یحصل باوّل النظر من غیر تفکر کالعلم بان الکل اعظم من الجزء واستدلالی یحتاج فیہ الی نوع تفکر کالعلم بوجود النار عند رؤیۃ الدخان۔

ترجمہ بہرحال ضروری تو وہ کبھی تو اکتسابی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور اس سے مراد وہ علم ہوتا ہے جس کا حاصل کرنا مخلوق کی قدرت میں ہو اور کبھی استدلالی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے۔ اور اس سے وہ علم مراد لیا جاتا ہے جو دلیل میں نظر وفکر کے بغیر حاصل ہو۔ اسی وجہ سے بعض لوگوں نے حواس سے حاصل ہونیوالے علم کو اکتسابی قرار دیا یعنی جو اختیار وارادہ سے اسباب (علم) کو عمل میں لانے سے حاصل ہو اور بعض لوگوں نے ضروری قرار دیا یعنی جو بغیر استدلال کے حاصل ہو۔ تو اب یہ بات صاف ہوگئی کہ صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں۔ کیونکہ انھوں نے کہا ہے کہ علم حادث کی دو قسمیں ہیں ایک ضروری ہے اور وہ ایسا علم ہے جسے اللہ تعالےٰ بندے کے دل میں اس کے کسب واختیار کے بغیر پیدا فرمادیں۔ مثلاً اس کا اپنے وجود اور تغیر احوال کا علم، اور (دوسرا) اکتسابی ہے۔ اور اکتسابی وہ علم ہے جو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر بندہ کے کسب کے واسطہ سے پیدا فرمائیں۔ اور کسب اسباب علم کو عمل میں لانا ہے۔ اور اسباب علم تین ہیں حواس سلیمہ، خبر صادق اور نظر عقل۔ پھر کہا کہ نظر عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک ضروری جو پہلی ہی توجہ سے بغیر فکر کے حاصل ہو جاتا ہے۔ جیسے اس بات کا علم کہ کل (اپنے) جزء سے بڑا ہوتا ہے۔ اور دوسرا استدلالی ہے جس میں کسی طرح فکر کی حاجت ہوتی ہے۔ جیسے دھواں دیکھنے کے وقت آگ کے موجود ہونے کا علم ہے۔

تشریح قولہ: والضروری الخ یہاں سے شارحؒ ضروری کے دو معنی بیان کرکے آگے دو تناقض دفع کرینگے۔ حاصل یہ ہے کہ اوپر آپ کو معلوم ہوا کہ اکتسابی وہ علم ہے جو اختیار وارادہ کے ساتھ اسباب علم کو عمل میں لانے کے نتیجہ میں حاصل ہو۔ یعنی جس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں ہو کہ جب جی چاہے اسباب علم کو عمل میں لاکر حاصل کرلے اور استدلالی وہ علم ہے جو دلیل میں نظر کرنے اور مقدمات ترتیب دینے کے نتیجہ میں حاصل ہو۔ رہا ضروری تو وہ کبھی اکتسابی کے مقابلہ میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ابھی مصنفؒ نے نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم کی ایک قسم کو ضروری اور اس کے مقابلہ میں دوسری قسم کو اکتسابی قرار دیا۔ اور کبھی ضروری کا لفظ استدلالی کے مقابلہ میں استعمال ہوتا ہے۔ اسی استعمال اور تقابل کے مختلف ہونے کی وجہ سے ضروری کی تفسیر میں علماء کی اصطلاح

مختلف ہوگئی بعض نے اس کو اکتسابی کا مقابل تصور کر کے یہ تفسیر کی کہ ضروری وہ علم ہے جس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں نہ ہو اور بعض نے اس کو استدلالی کا مقابل تصور کر کے کہا کہ ضروری وہ علم ہے جو دلیل میں نظر وفکر یعنی مقدمات ترتیب دیئے بغیر حاصل ہو۔

قولہ: ومن ھٰھنا الخ یعنی ضروری کی تفسیر مختلف ہو جانے ہی کے سبب حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔ جس کے ذہن میں ضروری کی پہلی تفسیر تھی یعنی جس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں نہ ہو۔ اس نے حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی قرار دیا۔ کیونکہ حواس اسباب علم میں سے ہیں اور جو علم اسباب کا نتیجہ ہو وہ بندہ کا مقدور ہے۔ اس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں ہے۔ اور جس کے ذہن میں ضروری کی دوسری تفسیر تھی یعنی جو دلیل میں نظر وفکر اور ترتیب مقدمات کے بغیر حاصل ہو۔ اس نے حواس کے ذریعہ حاصل ہونیوالے علم کو ضروری قرار دیا۔ معلوم ہوا کہ حواس کے ذریعہ حاصل ہونیوالا علم ضروری بالمعنی الثانی ہے اور ضروری بالمعنی الاول نہیں ہے بلکہ اکتسابی ہے۔ ولما اختلفت جھتا الثبوت والنفی فلا تناقض ولا تضاد۔

قولہ: فظھر الخ یہ دوسرے تناقض کا دفعیہ ہے اور " ان العلم الحادث " سے لے کر " عند رؤیۃ الدخان " تک صاحب بدایہ کا کلام ہے۔ حاصل یہ ہے کہ امام نور الدین بخاری نے جو امام صابونی کے نام سے مشہور ہیں۔ اپنی کتاب " بدایۃ الکلام " میں علم حادث کی دو قسمیں قرار دی ہیں۔ ایک ضروری اور دوسرا اکتسابی، تو یہاں ضروری کو اکتسابی کا قسیم اور مقابل قرار دیا۔ لیکن پھر آگے چل کر نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم اکتسابی کی دو قسمیں قرار دیں ایک ضروری دوسرا استدلالی۔ تو جس ضروری کو اولاً اکتسابی کا قسیم قرار دیا تھا اسی کو آگے چل کر اکتسابی کی قسم قرار دیا۔ جس سے قسیم شی کا قسم شی ہونا لازم آیا اور یہ تناقض کو مستلزم ہے کیونکہ اکتسابی کا قسیم ہونا اس بات کا مقتضی ہے کہ ضروری اکتسابی کا مغائر ہو اور قسم ہونا اس بات کا مقتضی ہے کہ ضروری اکتسابی کا مغائر نہ ہو اور یہ صریح تناقض ہے۔ تو شارح اس تناقض کو دفع فرما رہے ہیں کہ ضروری کی تفسیر میں مذکورہ اختلاف جان لینے کے بعد صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں رہ جاتا کیونکہ قسیم وہ ضروری ہے جو اکتسابی کے مقابلہ میں ہے اور قسم وہ ضروری ہے جو استدلالی کے مقابلہ میں ہے۔ اور اوپر آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ اکتسابی کے مقابلہ میں ضروری کے معنی اور ہیں اور استدلالی کے مقابلہ میں اور ہیں۔ لہٰذا اب یہ بات صاف طور پر ظاہر ہو گئی کہ صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں ہے۔

قولہ: ان العلم الحادث نوعان الخ ضروری اور اکتسابی کو علم حادث کی قسم قرار دینے سے معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کا علم نہ ضروری ہے اور نہ اکتسابی ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ کا علم حادث نہیں بلکہ قدیم ہے۔

وَالالهام المفسّر بالقاء معنیً فی القلب بطریق الفیض لیس من اسباب المعرفة بصحّة الشئ عند اهل الحق حتی یرد به الاعتراض علیٰ حصر الاسباب فی الثلاثة المذکورة وکان الاولیٰ ان یقول "من اسباب العلم بالشئی الا انه حاول التنبیه علیٰ ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا کما اصطلح علیه البعض من تخصیص العلم بالمرکبات اوالکلیات والمعرفة بالبسائط اوالجزئیات الا ان تخصیص الصحة بالذکر ممّا لا وجه له، ثم الظاهر انه اراد ان الالهام لیس سببًا یحصل به العلم لعامّة الخلق ویصلح للالزام علی الغیر. والا فلا شک انه قد یحصل به العلم وقد ورد القول به فی الخبر نحو قوله علیه الصلوٰة والسلام الهمنی ربی، وحکی عن کثیر من السلف، اما خبر الواحد العدل وتقلید المجتهد فقد یفیدان الظن والاعتقاد الجازم الذی یقبل الزوال فکانه اراد بالعلم ما لا یشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب فی الثلاثة۔

ترجمہ اور الہام جس کی تفسیر دل میں فیض کے طور پر کسی بات کے ڈالنے سے کی جاتی ہے۔ اہل حق کے نزدیک شی کی صحت کے اسباب علم میں سے نہیں ہے کہ اس کے سبب علم ہونے) سے اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے پر اعتراض وارد ہو۔ اور مناسب تو یہ تھا کہ مصنفؒ "من اسباب العلم بالشئی" کہتے، مگر انھوں نے اس بات پر متنبہ کرنا چاہا کہ ہماری مراد علم اور معرفت سے ایک ہی ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے علم کو مرکبات یا کلیات کے ساتھ اور معرفت کو بسائط یا جزئیات کے ساتھ مخصوص کرنے پر اصطلاح قائم کرلی ہے مگر لفظ صحت کو خاص طور سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ پھر بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مصنفؒ کا مقصد یہ ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں کہ اس سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو۔ اور غیر پر (کوئی چیز) لازم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ ورنہ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بعض دفعہ اس سے علم حاصل ہوتا ہے اور حدیث میں بھی اس کے متعلق ارشاد ہے مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "الھمنی ربی" مجھ کو میرے رب نے الہام کیا۔ اور بہت سے بزرگوں کے بارے میں بھی بیان کیا گیا ہے (کہ انھیں الہام ہوتا تھا) رہی واحد عادل کی خبر اور تقلید مجتہد تو یہ دونوں ظن اور ایسا اعتقاد جازم پیدا کرتے ہیں جو زوال کا احتمال رکھتا ہے تو گویا مصنفؒ نے علم سے وہ معنی مراد لیا ہے جو ان دونوں کو شامل نہ ہو ورنہ واقعی اسباب کے تین میں منحصر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

تشریح بعض لوگوں نے اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے پر اعتراض کیا کہ الہام بھی سبب علم ہے۔ لہٰذا

اسباب کا تین میں انحصار درست نہیں۔ بعض لوگوں نے اعتراض کو درست تسلیم کر کے جواب دیا کہ الہام مستقل اور علیحدہ سبب نہیں ہے بلکہ عقل میں داخل ہے۔ مصنفؒ اعتراض وارد ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اہل حق کے نزدیک الہام سبب علم نہیں ہے۔ لہٰذا اسباب کے تین میں منحصر ہونے پر کوئی اعتراض نہیں وارد ہوگا۔

قولہ: المفسر بالقاء معنی الخ یعنی الہام کا معنی باری تعالیٰ کا اپنے بندہ کے قلب میں فیض کے طور پر یعنی بلا استحقاق و بلا اکتساب محض اپنے فضل سے کسی اچھی بات کا ڈالنا ہے۔ اور الہام اس معنی کے اعتبار سے سبب علم نہیں ہے۔ اور الہام کے معنیٰ "اعلام بانزال الکتب وارسال الرسل" بھی ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے " فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا " یعنی ہر نفس کو انزال کتب وارسال رسل کے ذریعے خیر وشر سے آگاہ فرمایا۔ اس معنی کے اعتبار سے الہام بلاشبہ سبب علم اور ذریعۂ یقین ہے۔

قولہ: وکان الاولیٰ الخ ایک اشکال یہ وارد ہوتا تھا کہ ماسبق میں مصنف نے اپنے قول " و اسباب العلم ثلاثۃ " اسی طرح " اما العقل فھو سبب للعلم " میں لفظ علم کا ذکر فرمایا۔ اسی طرح یہاں بھی " والالھام لیس من اسباب المعرفۃ " کے بجائے " من اسباب العلم " کہتے تاکہ سابق اور لاحق میں مطابقت رہتی۔ لیکن ایسا نہیں کیا۔ اس میں کیا حکمت ہے۔ تو شارحؒ اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ واقعی مناسب تو یہی تھا کہ " لیس من اسباب المعرفۃ " کہنے کے بجائے " لیس من اسباب العلم " کہتے۔ لیکن ایسا نہ کرنے کی ایک وجہ ہے وہ یہ کہ بعض لوگوں نے علم اور معرفت کے درمیان فرق کیا اور کہا کہ علم مرکبات کے جاننے کو کہتے ہیں۔ اس کے برخلاف معرفت بسائط یعنی غیر مرکبات کے جاننے کو کہتے ہیں اسی طرح علم کلیات کے جاننے کا نام ہے اس کے برخلاف معرفت جزئیات کے جاننے کا نام ہے تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے علم کی جگہ معرفت کا لفظ ذکر کر کے اس بات پر متنبہ کیا ہے کہ ہماری مراد علم اور معرفت سے ایک ہی ہے۔ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ البتہ مصنفؒ نے " من اسباب معرفۃ الشیٔ " کے بجائے " بصحۃ الشیٔ " جو فرمایا اس کی کوئی وجہ نہیں نظر آتی۔ بلکہ لفظ صحت ذکر کرنے سے خلاف مقصود کا بھی وہم ہوتا ہے وہ یہ کہ الہام شی کی صحت جاننے کا سبب نہیں، البتہ شی کا فساد جاننے کا سبب ہے۔ حالانکہ مقصود مطلق سبب علم ہونے کی نفی کرنا ہے۔

قولہ: ثم الظاھر انہ اراد الخ یعنی ماسبق میں مصنف نے علم کے جن تین اسباب کو بیان فرمایا ہے وہ سبھی ایسے ہیں جو عامۃ الخلق کے لئے علم و یقین کا سبب ہیں اور ایسا علم و یقین پیدا کرتے ہیں جو غیر پر

حجت بن سکے۔

اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں مصنفؒ کا مقصد الہام سے اسی مذکورہ طریقہ پر سبب علم ہونے کی نفی کرنا ہے یعنی الہام ایسا سبب نہیں جس سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو اور وہ غیر پر حجت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ بخلاف اسبابِ ثلاثہ مذکورہ کے کہ وہ عامۃ الخلق کے لئے ایسا علم حاصل ہونے کا سبب ہیں جو غیر پر حجت بن سکتا ہے۔

قولہ: والّا الخ یعنی اگر مصنفؒ کی مراد اپنے قول "والالهام ليس من اسباب المعرفة" سے یہ نہ ہو کہ الہام عامۃ الخلق کے لئے سببِ علم نہیں، بلکہ یہ مراد ہو کہ الہام کسی کے لئے سبب علم نہیں ہے تو یہ بات چونکہ شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ الہام سے صاحب الہام کو علم حاصل ہوتا ہے۔ اس بناء پر مصنفؒ کا قول "والالهام ليس من اسباب المعرفة" بایں معنیٰ کہ الہام کسی کے لئے بھی سببِ علم نہیں ہے۔ صحیح نہیں ہوگا۔

قولہ: واما خبر الواحد العدل الخ یہ اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے پر دوسرا اعتراض ہے کہ عادل راویوں کی خبر واحد جو حد تواتر کو نہ پہونچی ہو، اسی طرح تقلید مجتہد بھی مفید علم ہیں۔ پھر تو اسباب علم پانچ ہوئے۔ لہٰذا مصنف کا اسبابِ علم کو تین میں منحصر کرنا صحیح نہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ نے اپنے قول "اسباب العلم ثلاثة" میں علم سے تصدیقِ یقینی مراد لیا ہے اور خبر واحد سے ظن اور تقلید مجتہد سے وہ اعتقاد حاصل ہوتا ہے۔ جو تشکیک مشکک سے زوال کا احتمال رکھتا ہے۔ اور ظن و اعتقاد جازم دونوں تصدیقات غیر یقینیہ میں سے ہیں۔ لہٰذا حصر صحیح ہے۔

قولہ: خبر الواحد۔ خبر واحد سے مراد وہ خبر ہے جس کے راویوں کی تعداد حد تواتر کو نہ پہونچی ہو۔

قولہ: العدل۔ عادل سے مراد وہ عاقل بالغ مسلمان ہے جو فرائض و واجبات اور سنن مؤکدہ کی ادائیگی کے ساتھ کبائر سے اور صغائر پر اصرار سے اجتناب کرتا ہو اور کوئی بھی ایسا کام نہ کرتا ہو جو اس کی ثقاہت کو مجروح کرے۔ مثلاً عام گذرگاہ پر بیٹھ کر پیشاب کرنا اور بازار میں چلتے پھرتے کوئی چیز کھانا وغیرہ۔

قولہ: المجتهد۔ مجتہد اس عالم کو کہیں گے جو شریعت کے ادلۂ اربعہ یعنی قرآن، سنت، اجماع اور قیاس سے احکام مستنبط کرنے پر قادر ہو۔ اور اجتہاد کے لئے اصول فقہ میں ذکر کردہ وجوہ استدلال اور اجماعی مسائل اور آیاتِ احکام کا علم ہونا شرط ہے۔ مگر آیات احکام کا حفظ ہونا شرط نہیں بلکہ ضرورت کے

وقت جلدی سے ان کے استحضار کی قدرت کافی ہے۔

قولہ: قد لیفیدان الظن والاعتقاد الخلف ونشر مرتب ہے. یعنی خبر واحد مفید ظن ہے اور تقلید مجتہد مفید اعتقاد ہے جو قابل زوال ہے. اس لئے کہ مقلد کو کبھی دوسرے امام اور مجتہد سے علمی عقیدت ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ اس کی تقلید کرنے لگتا ہے. اسی طرح مقلد کبھی درجۂ اجتہاد کو پہنچ جاتا ہے اور کسی امام کی تقلید کی بنا پر ایک چیز کے حلال یا حرام ہونے کے متعلق جو اعتقاد اسے حاصل تھا اس کے خلاف دلیل پاتا ہے جس کی وجہ سے وہ تقلید والا اعتقاد زائل ہو جاتا ہے. اس موقع پر نبراس میں امام ابوجعفر طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے حنفی مذہب اختیار کرنے سے متعلق ایک واقعہ لکھا ہے کہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی والدہ نے زمانۂ حمل میں انتقال کیا. امام صاحبؒ کو ان کی ماں کا پیٹ چاک کرکے نکالا گیا تھا. امام صاحبؒ اپنے خاندانی ماحول سے متاثر ہو کر شافعی المذہب ہوئے. مگر جب انھوں نے امام شافعیؒ کی کتاب میں یہ مسئلہ پڑھا کہ اگر حاملہ اس حال میں انتقال کر جائے کہ اس کے پیٹ میں زندہ بچّہ ہو تو اس کا پیٹ چاک نہیں کیا جائے گا بلکہ ماں کے ساتھ اس کو بھی دفن کر دیا جائے گا. برخلاف امام ابوحنیفہؒ کے کہ ان کے نزدیک پیٹ چاک کرکے بچہ کو نکال لیا جائے گا. تو امام طحاویؒ نے یہ کہہ کر شافعی مذہب چھوڑ کر حنفی مذہب اختیار کر لیا کہ میں ایسے شخص کا مذہب پسند نہیں کرتا جو میری ہلاکت پر راضی ہو. واللہ اعلم بالصواب۔

وَالعالم ای ماسوی اللہ تعالیٰ من الموجودات ممّا یُعلم بہ الصانع یقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النباتات وعالم الحیوان الی غیر ذالک، فیخرج صفات اللہ تعالیٰ، لانھا لیست غیر الذات کما انھا لیست عینھا، بجمیع اجزاءہ من السّمٰوات وما فیھا والارض وما علیھا مُحدَث ای مخرج من العدم الی الوجود بمعنیٰ انہ کان معدومًا فوجد خلافًا للفلاسفۃ، حیث ذھبوا الیٰ قِدم السمٰوات بموادھا وصورھا واشکالھا وقِدم العناصر بموادھا وصورھا، لکن بالنوع بمعنیٰ انّھا لم تخل قطّ عن صورۃ، نعم! اطلقوا القول بحدوث ماسوی اللہ تعالیٰ بمعنی الاحتیاج الی الغیر لا بمعنیٰ سبق العدم علیہ۔

ترجمہ اور عالم یعنی اللہ تعالیٰ کے علاوہ تمام موجودات جن کے ذریعہ صانع (عالم) کو جانا جاتا ہے. کہا جاتا ہے عالَمِ اجسام اور عالم اعراض اور عالم نباتات اور عالم حیوانات وغیرہ، پس اللہ تعالیٰ کی صفات (عالَم سے) خارج ہو جائیں گی کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ نہیں ہیں جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کا عین نہیں ہیں۔ اپنے تمام اجزاء یعنی آسمانوں اور آسمانی مخلوقات اور زمینوں اور زمینی مخلوقات سمیت محدَث ہے، یعنی عدم سے نکال کر وجود کی طرف لایا گیا ہے. بایں معنیٰ کہ (پہلے) معدوم تھا پھر موجود ہوا۔

برخلاف فلاسفہ کے کہ وہ آسمانوں کے اپنے مادوں اور صور جسمیہ، اور شکلوں سمیت قدیم ہونے کی طرف اور عناصر اور ان کے مادوں کے قدیم ہونے اور ان کی صورت جسمیہ کے قدیم ہونے کی طرف گئے ہیں لیکن قدیم بالنوع ہونے کی طرف گئے ہیں۔ بایں معنی کہ عناصر کبھی صورت سے خالی اور محروم نہیں ہوئے ہاں فلاسفہ نے ماسوی اللہ کے حادث ہونے کی بھی بات کہی ہے۔ لیکن محتاج الی الغیر کے معنی میں (حادث کہا ہے)، نہ کہ مسبوق بالعدم ہونے کے معنی میں۔

تشریح قولہ: ای ماسوی اللہ تعالیٰ من الموجودات۔ اس میں ما موصولہ ہے اور سویٰ "غیر" کے معنی میں ہو کر کان فعل ناقص محذوف کی خبر ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے اور من الموجودات "ما" موصولہ کا بیان ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہے العالم ما کان غیر اللہ تعالیٰ من الموجودات یعنی عالم ان موجودات کو کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کا غیر ہیں۔

قولہ: مِمَّا یعلم بہ الصانع۔ یہ وجہ تسمیہ کی طرف اشارہ ہے۔ توضیح اس کی یہ ہے کہ "عالَم" بروزن "فَاعَل" اسم آلہ ہے۔ لغت میں عالَم اس چیز کا نام ہے جس کے ذریعہ کسی دوسری چیز کا علم ہو۔ پھر اس کا استعمال ان موجودات میں غالب ہو گیا۔ جن کے ذریعہ صانع عالم کے وجود کا علم ہوتا ہے اور چونکہ اللہ کے علاوہ جتنی بھی ذوی العقول یا غیر ذوی العقول موجودات ہیں ان کے احوال میں صحیح غور و فکر کرنے سے صانع کے وجود کا علم ہوتا ہے۔ اس لئے ماسوی اللہ تمام موجودات "مَا یُعلَم بہ الصانع" کا مصداق ہونے کی وجہ سے عالم کہلائے۔ قیاس کی شکل یہ بنے گی۔ ماسوی اللہ تعالیٰ من الموجودات یعلم بہ الصانع (صغریٰ)، وکلّ ما یُعلم بہ الصانع فهو عالَم (کبریٰ) نتیجہ یہ نکلا کہ "ماسِوی اللہ تعالیٰ من الموجودات عالم۔

قولہ: یقال الخ عالم کے بارے میں بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اس کا اطلاق فقط ذوی العقول پر ہوتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں پر ہوتا ہے۔ پھر بہر دو صورت یعنی چاہے عالم کا اطلاق صرف ذوی العقول پر ہو، یا ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں پر ہو بعض حضرات کہتے ہیں کہ عالَم اللہ کے ماسوا موجودات کے اجناس کے مجموعہ کا نام ہے۔ اس لحاظ سے مجموعۂ اجناس پر ہی عالم کا اطلاق ہوگا۔ ہر ہر جنس پر نہیں ہوگا۔ اور بعض حضرات کا کہنا ہے، کہ عالَم، کل یعنی مجموعہ اجناس اور جزء یعنی ہر ہر جنس کے درمیان قدر مشترک کا نام ہے اور وہ قدر مشترک ماسوی اللہ ہونا ہے۔ کیونکہ جس طرح مجموعہ اجناس پر "ماسوی اللہ" صادق ہے ہر ہر جنس پر بھی صادق ہے اس بناء پر عالم کا اطلاق کل یعنی مجموعۂ اجناس پر بھی ہوگا اور جزء یعنی ہر ہر جنس پر بھی ہوگا۔ یہی دوسرا قول اصح قرار دیا گیا ہے

اس لئے کہ عالم کی جمع عالمین اور عوالم آتی ہے۔ اگر عالم مجموعہ اجناس کا نام ہوتا تو اس کی جمع نہ آتی۔ کیونکہ جمع اس کی آتی ہے جس کے لئے افراد ہوتے ہیں اور مجموعہ کے لئے اجزاء ہوتے ہیں۔ افراد نہیں ہوتے۔

شارحؒ نے عالم کی اضافت مختلف اجناس کی طرف کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ عالم مجموعۂ اجناس کا نام نہیں بلکہ قدر مشترک کا نام ہے اس کا اطلاق ہر ہر جنس پر ہوگا۔ نیز صرف اجناس کی طرف اضافت کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ عالم کا اطلاق اجناس پر ہی ہوگا افراد پر نہیں ہوگا لہٰذا عالم زید، اور عالم بکر وغیرہ کہنا صحیح نہیں ہوگا۔ نیز جن اجناس کی طرف عالم کی اضافت کی ہے وہ سب غیر ذوی العقول ہیں۔ اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ عالم کا اطلاق ذوی العقول ہی کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ غیر ذوی العقول پر بھی ہوتا ہے۔

۷۴ قولہ: فیخرج الخ یہ عالم کی تفسیر ماسوی اللہ پر متفرع ہے۔ توضیح اس کی یہ ہے کہ حاشیہ سابقہ میں گذر چکا ہے کہ ماسوی اللہ میں لفظ سویٰ "غیر" کے معنیٰ میں ہے۔ اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ عالم ان موجودات کا نام ہے جو اللہ کا غیر ہیں۔ اور ایک چیز کے دوسری چیز کا غیر ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کا اس دوسری چیز سے انفکاک اور زوال ممکن ہو، اور اللہ تعالیٰ کی صفات مثلاً علم و قدرت و حیات وغیرہ کا انفکاک و زوال محال ہے۔ کیونکہ علم کا اس سے انفکاک جہل کو اور قدرت کا انفکاک عجز کو اور حیات کا انفکاک موت کو مستلزم ہوگا اور اللہ تعالیٰ ان نقائص سے پاک ہیں۔ تو جب صفات کا انفکاک و زوال اللہ تعالیٰ سے ممکن نہیں ہے تو صفات اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں ہوئیں۔ اور جب صفات اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں ہیں تو عالم سے خارج ہوئیں۔

قولہ: کما انہا لیست عینہا الخ یعنی صفات اللہ تعالیٰ کا عین بھی نہیں ہیں اس لئے کہ اشاعرہ کے نزدیک ایک چیز کے دوسری چیز کا عین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات کا مفہوم ایک نہیں۔ لہٰذا صفات اللہ تعالیٰ کا عین بھی نہیں ہیں۔

۷۵ قولہ: بجمیع اجزاءہ من السموات الخ لفظ جمیع کل افرادی کے معنیٰ میں ہے یعنی ہر ہر جزء مراد ہے۔ تفسیر کبیر میں امام رازی نے ماسوی اللہ موجودات کی تقسیم کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ماسوی اللہ جس کو عالم کہتے ہیں، تین حال سے خالی نہیں، یا تو متحیز ہوگا یعنی محسوس اشارہ کئے جانے کے قابل ہوگا یا متحیز کی صفت ہوگا۔ یا نہ متحیز ہوگا اور نہ متحیز کی صفت ہوگا۔ پہلی صورت میں یعنی جب متحیز ہو تو اگر نا قابل تقسیم ہے تو اسے جوہر فرد اور جزء لایتجزیٰ کہتے ہیں۔ اور اگر قابل تقسیم ہے تو جسم ہے جس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک علوی جیسے افلاک، کواکب عرش، کرسی، لوح، قلم، جنت وغیرہ، دوسرے سفلی خواہ بسیط ہوں جیسے عناصر اربعہ آگ، پانی، ہوا، مٹی، اور خواہ مرکب ہوں جیسے موالید ثلاثہ، حیوانات، نباتات اور جمادات۔

اور ماسوی اللہ کی دوسری قسم جو متحیز کی صفت ہو اعراض ہیں اور ماسوی اللہ کی تیسری قسم جو نہ متحیز ہے

اور نہ کسی متحیز کی صفت ہے ارواح ہیں اور وہ علوی ہوں گے یا سفلی، پھر سفلی اگر نیک ہیں تو جن ہیں اور اگر شریر و خبیث ہیں تو شیاطین ہیں، اور اگر اجسام سے متعلق ہیں تو ارواحِ فلکیہ ہیں اور اگر اجسام سے متعلق نہیں ہیں تو ارواحِ مقدسہ کہلاتے ہیں۔

قولہ: من السماوات الخ یہ اجزاء کا بیان علیٰ سبیل المثال ہے۔ مقصود اس سے حکم حدوث کو عام کرنا ہے۔

۷۶

قولہ: محدث ای مخرج من العدم الی الوجود الخ لغت میں ہر نئی اور نو پیدا شی کو حادث کہتے ہیں۔ اور اہلِ کلام حادث اس چیز کو کہتے ہیں جو عدم سے وجود میں آئے۔ یعنی وہ شی جو پہلے نہ تھی اب پیدا ہوئی اور عدم کے بعد وجود میں آئی۔ متکلمین کے نزدیک عالم اور عالم کا ہر ہر جزء خواہ وہ عالم اعیان ہو یا عالم اعراض خواہ عالم نباتات ہو یا عالم جمادات، خواہ وہ از قبیل محسوسات ہو یا از قبیل معقولات اور خواہ جنس ہو یا نوع، خواہ مرکب ہو، خواہ بسیط، خواہ سماوی ہو یا ارضی، غرض اللہ کے علاوہ جو کچھ ہے سب حادث ہے عدم سے وجود میں آیا ہے۔ اور محض ارادہ و قدرت خلاق برحق سے بلا کسی مادہ اور سبب و علت کے صرف بمقتضائے حکمت پردۂ عدم سے عالم شہود میں جلوہ نما ہے اور اپنے صانع و موجد کی بے مثلی و بے مثالی اور اس کی شان خلاقی کا تماشہ دکھا رہا ہے۔ کبھی خزاں ہے کبھی بہار، کبھی ویرانہ ہے کبھی گلزار، کبھی بارش و ابر رحمت ہے کبھی گرد و غبار، کبھی دن بڑا ہے، کبھی رات، پانی کا ہر قطرہ، آگ کا ہر شعلہ، ہوا کا ہر جھونکا، ریگ کا ہر ذرہ، ہر پھول ہر بوٹا، ہر کلی، ہر پتہ، ہر حجر، ہر شجر، چھوٹا ہو یا بڑا آسمان کا ہر تارہ، گھاس کا ہر تنکا۔ غرض موجودات کا ہر ذرہ بزبان حال و قال رات دن، اندھیرے اجالے میں یہی بتا رہا ہے۔ ہر جاندار یہی نغمہ سرا ہے کہ لا الٰہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ وھو علیٰ کل شیٔ قدیر۔ سچ کہا ہے ؎

انقلاباتِ جہاں واعظِ رب ہیں سُن لو
ہر تغیر سے آتی ہے صدا فافہم فافہم

قولہ: خلافاً للفلاسفۃ الخ یعنی عالم کے اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہونے کا قول فلاسفہ کے خلاف ہے۔ فلاسفہ کے مذہب کا حاصل یہ ہے کہ اجسام دو طرح کے ہیں ایک اجسام فلکیہ جیسے افلاک، کواکب عرش و کرسی وغیرہ، دوسرے اجسام عنصریہ خواہ وہ بسیط ہوں جیسے عناصر اربعہ یعنی آگ، پانی، ہوا اور مٹی، یا مرکب ہوں جیسے موالید ثلاثہ یعنی حیوانات، نباتات اور جمادات، پس اجسام فلکیہ اپنے ہیولیٰ اور صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ سمیت، اسی طرح اپنے اعراض مثلاً روشنی اور شکل اور حرکت و وضع سمیت قدیم ہیں۔ لیکن حرکت اور وضع سے مطلق حرکت و وضع مراد ہے۔ کیونکہ حرکات جزئیہ اور اوضاع جزئیہ کو وہ بھی حادث مانتے ہیں۔

اس لئے کہ فلک کی حرکات جزئیہ اور اوضاع جزئیہ میں سے جو حرکت یا وضع فرض کی جائے گی وہ مسبوق بالغیر ہوگی یعنی اس سے پہلے یہ حرکت و وضع نہیں ہوگی بلکہ دوسری حرکت و وضع ہوگی اور ہر مسبوق بالغیر بوجہ عدم سے وجود کی طرف خروج کرنے کے حادث ہوتا ہے۔ لہٰذا فلک کی حرکات جزئیہ واوضاع جزئیہ حادث ہیں۔

قولہ: للفلاسفۃ الخ یہاں فلاسفہ سے ارسطو اور اس کے متبعین مراد ہیں جیسا کہ نشر الطوالع میں ہے۔

ترجمہ

وزعم ارسطاطالیس وابونصر الفارابی وابوعلی سینا ان الافلاک قدیمۃ بموادھا ومقادیرھا واشکالھا سوی حرکاتھا والعناصر بموادھا وصورھا الجسمیۃ بنوعھا وصورھا النوعیۃ بجنسھا۔

ارسطو اور ابونصر فارابی اور ابوعلی سینا کا خیال ہے کہ افلاک کا مادہ، ان کی مقداریں اور شکلیں قدیم ہیں، صرف ان کی حرکات (جزئیہ) قدیم نہیں ہیں۔ اور عناصر کا مادہ اور ان کی صورت جسمیہ کی نوع اور صور نوعیہ کی جنس قدیم ہے۔

ثم اشار الی دلیل حدوث العالم بقولہ اذ ھو أی العالم أعیان و اعراض لانہ ان قام بذاتہ فعین و الا فعرض و کل منھا حادث لما سنبین، و لم یتعرض لہ المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ لان الکلام فیہ طویل لا یلیق بھذا المختصر کیف وھو مقصور علی المسائل دون الدلائل، فالاعیان ما أی ممکن لہ قیام بذاتہ بقرینۃ جعلہ من اقسام العالم، ومعنی قیامہ بذاتہ عند المتکلمین ان یتحیز بنفسہ، غیر تابع تحیزہ لتحیز شیٔ آخر، بخلاف العرض فان تحیزہ تابع لتحیز الجوھر الذی ھو موضوعہ أی محلہ الذی یقومہ، ومعنی وجود العرض فی الموضوع ان وجودہ فی نفسہ ھو وجودہ فی الموضوع ولھذا یمتنع الانتقال عنہ، بخلاف وجود الجسم فی الحیز، لان وجودہ فی نفسہ امر ووجودہ فی الحیز أمر آخر، ولھذا ینتقل عنہ، وعند الفلاسفۃ معنی قیام الشئ بذاتہ استغناؤہ عن محل یقومہ ومعنی قیامہ بشیٔ آخر اختصاصہ بہ بحیث یصیر الاول نعتا والثانی منعوتا سواء کان متحیزا کما فی سواد الجسم أو لا کما فی صفات اللہ تعالیٰ والمجردات

ترجمہ پھر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے حدوث عالم کی دلیل کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا اس لئے کہ وہ یعنی عالم اعیان اور اعراض (کا مجموعہ) ہے کیونکہ اگر وہ قائم بذاتہ ہے تو عین ہے ورنہ عرض ہے اور دونوں میں سے ہر ایک حادث ہے اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم عنقریب بیان کریں گے۔

اور مصنفؒ نے اس سے نہیں تعرض کیا اس لئے کہ اس میں بہت لمبی چوڑی باتیں ہیں جو اس مختصر کتاب کے مناسب نہیں کیسے مناسب ہوسکتی ہیں جبکہ یہ کتاب صرف مسائل پر مقصور ہے تو اعیان وہ چیز یعنی وہ ممکن ہیں جن کا قیام بالذات ہو اس (اعیان) کو عالم کی قسم قرار دینے کے قرینہ ہونے کی وجہ سے، اور اس (عین) کے قائم بالذات ہونے کا مطلب متکلمین کے نزدیک یہ ہے کہ وہ بالذات متحیز (یعنی اشارۂ حسی کے قابل) ہو، اس کا متحیز ہونا کسی دوسری چیز کے متحیز ہونے کا تابع نہ ہو. برخلاف عرض کے کہ اس کا متحیز ہونا اس جوہر کے متحیز ہونے کے تابع ہے جو (جوہر) اس (عرض) کا موضوع یعنی اس کا محل ہوتا ہے جو (محل) اس کو قائم (اور باقی) رکھتا ہے۔ اور عرض کے موضوع میں پائے جانے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا وجود فی نفسہ بعینہ اس کا وہ وجود ہے جو موضوع میں ہے۔ اور اسی وجہ سے اس (موضوع) سے (اس کا) انتقال ممتنع ہے۔ اس کے برخلاف جسم کا حیز میں وجود ہے۔ کیونکہ اس کا فی نفسہ وجود اور چیز ہے اور اس کا حیز میں وجود دیگر چیز ہے۔ اور اسی وجہ سے جسم اس (حیز) سے منتقل ہوسکتا ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک شی کے قائم بالذات ہونے کا مطلب اس کا ایسے محل سے مستغنی ہونا ہے جو اس کو قائم اور برقرار رکھے۔ اور شی کے دوسری شی کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب اس کا اس (دوسری شی) کے ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنا ہے کہ اول نعت اور ثانی منعوت بن سکے۔ چاہے متحیز اور قابل اشارۂ حسّی ہو۔ جیسا کہ سواد جسم میں (کہ سواد اور جسم دونوں متحیز بمعنی اشارہ حسّی کے قابل ہیں) یا متحیز نہ ہو جیسا کہ صفات باری اور مجردات میں ہے (کہ ان میں سے کوئی بھی متحیز نہیں)

تشریح

قولہ: ثم اشار الخ متکلمین حدوث عالم پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ عالم اعیان و اعراض کا مجموعہ ہے۔ اور اعیان و اعراض دونوں حادث ہیں۔ لہٰذا عالم حادث ہے۔ مصنفؒ نے پوری دلیل نہیں ذکر کی، جو دو مقدموں سے مرکب ہے۔ بلکہ صرف اس کے پہلے مقدمہ "العالم اعیان و اعراض" کے ذکر پر اکتفا کیا۔ اس وجہ سے شارح نے اس کو دلیل کی طرف اشارہ کرنے سے تعبیر کیا۔ نیز اشارہ سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ مصنف کا مقصد اپنے قول "اذھو اعیان و اعراض" سے عالم کی تقسیم اور اس کے اقسام ذکر کرنا ہے۔ حدوث عالم کی دلیل بیان کرنا ان کا مطمح نظر ہی نہیں۔ لیکن چونکہ تقسیم پر دلالت کرنے والا ان کا قولِ مذکور حدوثِ عالم کی دلیل کا ایک مقدمہ بن جاتا ہے۔ اس لئے اس قول کو دلیل کی طرف اشارہ قرار دیا۔

قولہ: اذھو الخ یہ مصنفؒ کی طرف سے حدوث عالم کی دلیل کا صغریٰ ہے۔

قولہ: لانہ ان قام بذاتہ الخ یہ شارح کی طرف سے صغریٰ یعنی عالم کے اعیان و اعراض میں منحصر ہونے کی دلیل ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ عالم موجوداتِ ممکنہ کا نام ہے اور موجودات ممکنہ دو حال سے

خالی نہیں یا تو قائم بالذات ہوں گے، جنھیں عین کہتے ہیں. یا قائم بالغیر ہوں گے جنھیں عرض کہتے ہیں معلوم ہوا کہ عالم اعیان اور اعراض میں منحصر ہے۔

قولہ: وکل منہما حادث - یہ شارحؒ کی طرف سے حدوث عالم کی دلیل کا کبریٰ ہے اور اس کبریٰ یعنی اعیان و اعراض دونوں کے حادث ہونے کی دلیل آگے ذکر کرنے کا شارحؒ اپنے قول "لما سنبین" سے وعدہ فرما رہے ہیں۔

قولہ: ولم یتعرض لہ الخ لہٗ کی ضمیر کا مرجع حدوث ہے. یعنی مصنف نے اعیان و اعراض کے حدوث اور دلیل حدوث سے تعرض نہیں کیا. کیوں کہ اس میں لمبی چوڑی باتیں ہیں جو ان کی مختصر کتاب کے مناسب نہیں ہیں کیونکہ مصنف نے اپنی کتاب میں اعتقادی مسائل کے ذکر پر اکتفا کیا ہے. ان مسائل کے دلائل سے تعرض نہیں کیا ہے

قولہ فالاعیان ما أی ممکن الخ یہاں سے مصنف عین کی تعریف کر رہے ہیں کہ عین وہ ممکن ہے جس کا قیام بالذات ہو، مصنفؒ کے قول" فالاعیان ما" میں کلمہ "ما" اپنے عام ہونے کی وجہ سے ممکن واجب، ممتنع سبھی کو شامل تھا۔ لیکن ماسبق میں اعیان کو عالم کی قسم قرار دینا اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں کلمہ "ما" سے ممکن مراد ہے. جیسا کہ شارح نے بھی اس کی تفسیر ممکن سے کی ہے. کیونکہ عالم ماسوی اللہ تمام ممکنات کا نام ہے اور ممکن کے اقسام بھی ممکن ہی ہوتے ہیں. لہٰذا اعیان عالم کی قسم ہونے کی وجہ سے ممکن ہوں گے۔

قولہ: بقرینۃ جعلہ الخ یعنی ہم نے جو لفظ ما سے ممکن مراد لیا ہے تو اس پر قرینہ اعیان کو اس عالم کی قسم قرار دینا ہے جو ممکنات کے قبیل سے ہے۔

قولہ: ومعنی قیامہ بذاتہ الخ مصنف علیہ الرحمہ نے عین کی تعریف میں فرمایا تھا کہ عین وہ ممکن ہے جو قائم بالذات ہو، اس کے بالمقابل عرض قائم بالغیر کو کہتے ہیں. اور چونکہ قائم بالذات اور قائم بالغیر کے معنی میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف ہے اس لئے شارح رحمۃ اللہ علیہ اس اختلاف کو ایسے انداز پر ذکر فرما رہے ہیں کہ ثمرۂ اختلاف بھی سامنے آجائے۔ اختلاف کو سمجھنے سے پہلے دو باتیں ذہن میں رکھئے، پہلی بات تو یہ کہ متکلمین کے نزدیک حیز اور مکان دونوں ایک ہی چیز ہیں اور تحیز کا معنی کسی چیز کا حیز اور مکان میں ہونا ہے. اور جو چیز بالذات کسی مکان میں ہوگی۔ لازمی طور پر وہ اس قابل ہوگی کہ اس کی طرف اشارۂ حسی مثلاً انگلی وغیرہ کے ذریعہ کیا جاسکے. اور اس طرح کا محسوس اشارہ اسی چیز کی طرف ہوگا جو دکھائی دے۔ اس لئے تحیز کے مفہوم میں شئی کا کسی حیز اور مکان میں ہونا، اشارۂ حسی کے قابل ہونا، دکھائی دینا سبھی داخل ہے. البتہ حیز اور مکان میں ہونا اصلی معنی ہے اور قابل اشارۂ حسی ہونا اس کے لوازمات میں سے ہے۔

دوسری بات یہ کہ فلاسفہ اس عالم میں کچھ ایسی موجودات بھی مانتے ہیں جو نہ تو مادی ہیں اور نہ ہی اشارۂ

حسیہ کے قابل ہیں پس وہ نہ تو جسم ہیں اور نہ کسی مکان میں ہیں۔ جیسے عقول اور نفوس ناطقہ وغیرہ۔ ایسی موجودات کو وہ مجردات کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ متکلمین ان مجردات کا وجود تسلیم نہیں کرتے کیونکہ جن دلائل سے فلاسفہ ان کا وجود ثابت کرتے ہیں وہ اسلامی اصولوں پر پورے نہیں اترتے۔

اس تمہید کو ذہن نشین کرنے کے بعد اختلاف سنیئے۔ متکلمین کسی ممکن کے قائم بالذات ہونے کا یہ معنی بیان کرتے ہیں کہ بالذات متحیز اور اشارہ حسی کے قابل ہو۔ اس کا متحیز ہونا یعنی کسی مکان میں ہونا اور اشارہ حسی کے قابل ہونا کسی دوسری چیز کے تحیز اور قابلِ اشارہ ہونے کا تابع نہ ہو۔ جیسے مٹی، پانی، پتھر، لکڑی وغیرہ اجسام، اور کسی ممکن کے قائم بالغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا متحیز اور قابلِ اشارہ ہونا اس جوہر کے تحیز کے تابع ہو جو کہ اس کا موضوع اور محل ہے۔ یعنی وہ بذاتِ خود قائم نہ ہو بلکہ جب بھی پایا جائے۔ کسی دوسری چیز میں ہو کر پایا جائے، مثلاً رنگ، مزہ، بو، رنج خوشی وغیرہ تمام اعراض، قائم بالذات اور قائم بالغیر کی اس تعریف سے متکلمین کا مقصد ذاتِ باری اور صفات باری کو عالم سے خارج کرنا ہے تاکہ عالم کے حادث ہونے سے ان کا حادث ہونا لازم نہ آئے اور مذکورہ تعریف کی رو سے ذات باری اور صفات باری اس بناء پر عالم سے خارج ہوں گی کہ تعریف مذکور میں قائم بالذات اور قائم بالغیر دونوں کو متحیز کہا ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ اول الذکر بالذات متحیز ہے اور مؤخر الذکر دوسرے کے تابع ہو کر متحیز ہے۔ اور ذات باری وصفات باری نہ متحیز بالذات ہیں نہ متحیز بالغیر ہیں۔ کیونکہ حیز اور مکان میں ہونا جسم اور جسمانیات کا خاصہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ جسم اور جسمانیات سے بری ہیں، اور جب ذات وصفات کسی طرح متحیز نہیں ہیں تو نہ وہ قائم بالذات ہو کر عین ہونگی اور نہ قائم بالغیر ہو کر عرض ہوں گی۔ اور جب ذاتِ باری وصفاتِ باری عین اور عرض کچھ بھی نہیں تو از قبیل عالم بھی نہیں ہونگی کیونکہ عالم تو اعیان اور اعراض میں منحصر ہے جیسا کہ گذر چکا۔

اگر کوئی کہے کہ فلاسفہ کے نزدیک مجردات کے نام سے اس عالم میں کچھ ایسی غیر مادی چیزیں بھی موجود ہیں جو نہ کسی مکان میں ہیں اور نہ اشارہ حسی کے قابل ہیں۔ مگر مذکورہ تعریف کی رو سے وہ بھی عالم سے خارج ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ جب وہ متحیز اور قابلِ اشارہ حسی نہیں ہیں تو نہ قائم بالذات ہو کر عین ہونگی اور نہ قائم بالغیر ہو کر عرض ہونگی۔ لہٰذا عالم سے خارج ہوئیں کیونکہ عالم تو عین اور عرض ہی میں منحصر ہے۔ جواب یہ ہے کہ متکلمین کو مجردات کے عالم سے خارج ہونے کی کوئی پرواہ نہیں اس لئے کہ وہ ان مجردات کا وجود ہی تسلیم نہیں کرتے بلکہ کچھ بعید نہیں کہ تعریف میں متحیز کی قید لگا کر مجردات کو عالم سے خارج کر کے یہ دکھلانا ہو کہ اس عالم میں ان مجردات کا کوئی وجود نہیں۔

اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شی کے قائم بالذات ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ شی اپنے وجود میں کسی محل کا

۷۸

محتاج نہ ہو کر بس اس سے لگ کر ہی موجود ہو۔ اس سے الگ ہو کر موجود نہ ہو بلکہ اس کا مستقل اپنا وجود ہو۔ مثلاً دیوار کی اینٹ ہے کہ وہ اینٹ اپنے وجود میں اس دیوار کی محتاج نہیں ہے بلکہ دیوار سے الگ ہو کر بھی وہ اینٹ موجود رہ سکتی ہے۔ قائم بالذات کی یہ تعریف ذات باری پر بھی صادق آئے گی۔ کیونکہ وہ بھی اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج نہیں۔ اور قائم بالذات ہی کو عین کہتے ہیں۔ لہٰذا اس تعریف کی رو سے باری تعالےٰ عین ہوئے، جو عالم کی ایک قسم ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ متکلمین کے نزدیک عالم اپنے تمام اجزاء و اقسام سمیت حادث ہے۔ لہٰذا اس تعریف کی رو سے باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ اور کسی شی کے قائم بالغیر ہونے کے معنیٰ فلاسفہ کے نزدیک یہ ہے کہ اس کا دوسری شی کے ساتھ ایسا ربط و اتحاد اور تعلقِ خاص ہو کہ شی اول کا صفت بننا اور شی ثانی کا موصوف بننا صحیح ہو۔ مثلاً بیاض کا جسم سے ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے اول یعنی بیاض کو صفت اور جسم کو موصوف قرار دے کر "جسمٌ ابیض" کہنا صحیح ہے۔ قائم بالغیر کی یہ تعریف صفات باری پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ مثال کے طور پر صفت علم کو اللہ تعالےٰ کے ساتھ ایسا خاص ربط و اتحاد اور تعلق خاص ہے کہ علم کو صفت اور اللہ کو موصوف بنانا اور " اللہ العلیم" کہنا صحیح ہے تو صفات باری بھی اس تعریف کی رو سے قائم بالغیر ہوئیں۔ اور قائم بالغیر کو عرض کہتے ہیں جو عالم کی ایک قسم ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ متکلمین کے نزدیک عالم اپنے تمام اجزاء و اقسام سمیت حادث ہے تو مذکورہ تعریف کی رو سے صفاتِ باری کا حادث ہونا لازم آئے گا

اختلاف کی مندرجہ بالا تفصیل سے اختلاف کا یہ سبب سمجھ میں آتا ہے کہ فلاسفہ قائم بالذات کی جو تعریف کرتے ہیں۔ اس کے ذاتِ واجب پر صادق آنے کی وجہ سے اس کا عین اور جوہر ہونا لازم آتا ہے۔ اور قائم بالغیر کی جو تعریف کی ہے۔ وہ صفات پر صادق آنے کی وجہ سے ان کا عرض ہونا لازم آتا ہے اور متکلمین کے نزدیک اعیان و اعراض سب حادث ہیں اس لئے مذکورہ تعریف کی رو سے ذات باری اور صفات باری کا حادث ہونا لازم آتا ہے۔ لہٰذا متکلمین نے اس تعریف سے اختلاف کرتے ہوئے قائم بالذات اور قائم بالغیر کی ایسی تعریف کی جس سے نہ ذاتِ باری کا عین ہونا لازم آئے اور نہ صفاتِ باری کا عرض ہونا لازم آئے جیسا کہ گذر چکا ہے۔

اور چونکہ فلاسفہ کے نزدیک تمام اعیان حادث نہیں ہیں اس لئے انھوں نے ذاتِ باری پر قائم بالذات اور عین کی تعریف صادق آنے میں کوئی حرج نہیں محسوس کیا۔ رہیں صفاتِ باری تو فلاسفہ باری تعالےٰ کے لئے صفات مانتے ہی نہیں۔ اس لئے صفات پر قائم بالغیر اور عرض کی تعریف صادق آنے کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

قولہ: ولھذا یمتنع الانتقال عنہ - یعنی چونکہ عرض کا وجود وہی ہے جو اپنے موضوع اور

اور محل میں ہے اس محل سے ہٹ کر اس کا کوئی اپنا علیحدہ وجود نہیں ہے اسی وجہ سے عرض کا اپنے محل سے منتقل ہونا ممتنع ہے۔ کیونکہ اگر منتقل ہوگا تو معدوم ہوگا۔ کسی دوسرے محل میں اس کا وجود نہیں ہوگا۔

قولہ: بخلاف وجود الجسم فی الحیز یعنی حیز اور مکان سے قطع نظر کرتے ہوئے جسم کا اپنا مستقل وجود ہے اسی وجہ سے جسم اپنے مکان سے منتقل ہوتا ہے اور اس سے منتقل ہو کر بھی دوسرے مکان میں موجود ہوتا ہے۔

قولہ، ومعنیٰ قیامه الخ شارح نے لفظِ قیام کو ضمیر کی طرف مضاف کیا جس کا مرجع لفظِ ممکن ہے تاکہ یہ معلوم ہو کہ یہ تعریف ممکن کے قائم بالذات ہونے کی ہے۔ مطلقاً قائم بالذات ہونے کی نہیں ہے۔ جس سے یہ اعتراض وارد ہو کہ تعریف جامع نہیں ہے، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ پر اس کے متحیز اور قابلِ اشارۂ حسیہ نہ ہونے کی وجہ سے صادق نہیں۔ حالانکہ وہ قائم بالذات ہے۔ اگرچہ اس کو عین یا جوہر نہیں کہتے۔

قولہ: غیر تابع تحیزہ الخ یہ متحیز بنفسہ کی تفسیر ہے یعنی اس کا کسی حیز اور مکان میں ہونا یا قابل اشارہ ہونا دوسری چیز کے اس حیز اور مکان میں ہونے اور قابلِ اشارہ ہونے کا تابع نہ ہو مثلاً کسی برتن میں دودھ ہے تو اس کی سفیدی کے بارے میں تو کہا جاسکتا ہے کہ اس کا اس برتن میں موجود ہونا دودھ کے اس برتن میں موجود ہونے کے تابع ہے بایں معنیٰ کہ دودھ جس کے اندر سفیدی کا حلول ہے۔ اور جو اس سفیدی کا محل ہے اس برتن میں موجود ہے اس بناء پر یہ سفیدی بھی اس برتن میں موجود ہے۔ لیکن یہ نہیں کہا جائے گا کہ دودھ کا اس برتن میں موجود ہونا سفیدی کے اس برتن میں موجود ہونے کے تابع ہے معلوم ہوا کہ دودھ قائم بالذات اور سفیدی قائم بالغیر ہے۔

قولہ، موضوعه ای محله الخ شارح نے موضوع کی تفسیر محل سے کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ متکلمین کے نزدیک موضوع اور محل ایک ہی چیز ہیں۔ یعنی جس کے ساتھ دوسری چیز قائم ہو اور جس کے ساتھ لگ کر دوسری چیز موجود ہو۔ جیسے جسم سفیدی کے لئے موضوع اور محل ہے۔ برخلاف فلاسفہ کے کہ وہ موضوع اور محل میں فرق کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جو محل اپنے وجود میں اپنے حال کا محتاج ہو۔ اس کو محل اور مادہ کہتے ہیں جیسے ہیولیٰ اپنے وجود میں حال یعنی صورت جسمیہ کا محتاج ہے۔ اور جو اپنے حال کا محتاج نہیں ہے اس کو موضوع کہتے ہیں۔ جیسے سفید جسم میں جسم اپنے وجود میں حال یعنی سفیدی کا محتاج نہیں ہے۔ اس کے بغیر بھی جسم موجود رہ سکتا ہے۔ اس لئے جسم کو سفیدی کا موضوع کہیں گے۔

قولہ: وعند الفلاسفة الخ فلاسفہ کے نزدیک شی کے قائم بالذات ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ شی ایسے محل سے مستغنی اور بے نیاز ہو جو محل اس شی کو قائم اور موجود رکھے۔

قولہ: عن محل یقوّمہ ۔ محل کو تقویم کے ساتھ متصف کرنے کا سبب یہ ہے کہ اگر یہ صفت نہ لاتے اور مطلق محل کے ذکر پر اکتفا کرتے تو اعتراض وارد ہوتا کہ اس تعریف کی رو سے صورت جسمیہ قائم بالذات نہ ہوگی۔ کیونکہ صورت جسمیہ اور ہیولیٰ میں تلازم کی وجہ سے صورت جسمیہ اپنے محل یعنی ہیولیٰ سے مستغنی نہیں ہے لہٰذا لازم آئے گا کہ وہ قائم بالذات بھی نہ ہو حالانکہ وہ قائم بالذات اور جوہر ہے۔

اس اعتراض کو "یقوّمہ" کی قید بڑھا کر دفع کر دیا۔ کیونکہ اب قائم بالذات کا مطلب یہ ہوا کہ قائم بالذات وہ شی ہے جو ایسے محل سے مستغنی ہو جو محل اس شئ کو قائم اور موجود رکھے اور ہیولیٰ اگرچہ صورتِ جسمیہ کے لئے محل ہے مگر صورتِ جسمیہ کو قائم اور موجود رکھنا اس کی صفت نہیں ہے کیونکہ صورتِ جسمیہ اپنے قیام اور وجود میں ہیولیٰ کا محتاج نہیں ہے بلکہ تشکل یعنی کسی شکل کے ساتھ متصف ہونے میں اس کا محتاج ہے۔

وقولہ: ومعنیٰ قیامہ بشیٔ آخر الخ یعنی ایک شی کے قائم بالغیر ہونے کا مطلب فلاسفہ کے نزدیک یہ ہے کہ شی اول کا شی ثانی کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہو جس کی وجہ سے اول کا صفت اور ثانی کا موصوف بننا صحیح ہو، چاہے وہ شی اول متحیز ہو جیسے جسم کا سواد ہے کہ اس کا جسم کے ساتھ ایسا تعلق خاص ہے جس کی وجہ سے خود اس کا صفت بننا اور جسم کا موصوف بننا اور "جسمٌ اَسودُ" کہنا صحیح ہے۔ اور سواد متحیز بھی ہے۔ یا متحیز نہ ہو۔ جیسے صفات باری ہیں جن کے متکلمین قائل ہیں مثلاً قدرت ہے کہ اس کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے اس کا صفت بننا اور اللہ کا موصوف بننا اور "اللہ القادر" کہنا صحیح ہے۔ اور یہ صفات متحیز نہیں ہیں۔

قولہ: کمافی صفات الباری ۔ یہ مثال متکلمین کے مسلک کے اعتبار سے ہے کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک باری تعالیٰ کے لئے صفات ہی نہیں ہیں۔ پھر ان کے قائم ہونے کا کوئی معنی نہیں۔

قولہ: والمجردات ۔ فلاسفہ کے نزدیک مجردات سے مراد ایسے غیر مادی جواہر ہیں جو اشارۂ حسی کے قابل نہیں ہیں نہ وہ جسم ہیں نہ کسی مکان میں ہیں جیسے ملائکہ اور نفوس ناطقہ، اور متکلمین ان مجردات کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ جتنی موجودات ہیں وہ عرض اور جسم اور جزء لایتجزیٰ میں منحصر ہیں اور ملائکہ اور نفوس ناطقہ اجسام کے قبیل سے ہیں۔

وھو أی مالہ قیام بذاتہ من العالم إما مرکب من جزئین فصاعداً عندنا وھو الجسم، وعند البعض لا بد لہ من ثلثۃ اجزاء لیتحقق الابعاد الثلاثۃ اعنی الطول والعرض والعمق، وعند البعض من ثمانیۃ اجزاء لیتحقق تقاطع الابعاد الثلاثۃ علیٰ زوایا قائمۃ، ولیس ھذا نزاعاً لفظیاً راجعاً الی الاصطلاح حتیٰ یدفع بأن لکل

احد أن یصطلح علی ماشاء بل هو نزاع فی أن المعنی الذی وضع لفظ الجسم بإزائه هل یکفی فیه مجرد الترکیب أم لا۔

۷۹

ترجمہ اور وہ یعنی عالم میں سے وہ ممکن جو قائم بالذات ہو یا مرکب ہوگا دو جزء یا دو سے زائد اجزاء سے ہمارے (جمہور اشاعرہ) کے نزدیک، اور وہ صرف جسم ہے۔ اور بعض (اشاعرہ) کے نزدیک تین اجزاء ضروری ہیں۔ تاکہ ابعاد ثلاثہ یعنی طول، عرض، عمق پیدا ہوجائیں۔ اور بعض (معتزلہ) کے نزدیک آٹھ اجزاء ضروری ہیں) تاکہ ابعاد (ثلاثہ) کا ایک دوسرے کو کاٹنا زاویہ قائمہ کی شکل پر متحقق ہو اور یہ ایسا نزاع لفظی نہیں ہے جس کا تعلق اصطلاح سے ہو۔ یہاں تک کہ یہ کہہ کر ٹال دیا جائے کہ ہر ایک کو اختیار ہے جیسی چاہے اصطلاح قائم کرلے۔ بلکہ یہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس چیز کے مقابل میں لفظ جسم وضع کیا گیا ہے کیا اس (کے تحقق) میں دو جزء سے ترکیب کافی ہے یا نہیں؟

تشریح قولہ: وھو الخ عالم کی دو قسمیں عین اور عرض بیان فرمانے کے بعد اب ماتن عین کی تقسیم فرما رہے ہیں۔ عین کی تقسیم سے متعلق پوری متن یہ ہے۔ وَھو إما مرکب وھو الجسم او غیر مرکب کالجوھر الفرد وھو الجزء الذی لا یتجزی۔ یعنی عین اگر مرکب ہے تو وہ جسم ہے اور اگر غیر مرکب ہے تو وہ جزء لایتجزیٰ ہے تو عالم کی کل اقسام تین ہوئیں (۱) عین مرکب جو صرف جسم ہے (۲) عین غیر مرکب جیسے جزء لایتجزیٰ (۳) عرض

قولہ: ھو أی مالہ قیام بذاتہ من العالم۔ شارح نے ضمیر ھو کا مرجع بتلایا کہ اس سے مراد وہ ممکن ہے جو قائم بالذات ہو۔ پھر شارح کے قول "من العالم" کے بارے میں بعض کا کہنا ہے کہ یہ قید واجب تعالیٰ سے احتراز کے لئے ہے۔ اس لئے کہ لفظ "ما" اپنے عموم کی وجہ سے واجب کو بھی شامل تھا کیونکہ وہ بھی "مالہ قیام بذاتہ" کا مصداق ہے۔ "من العالم" کی قید لگانے سے وہ خارج ہوگیا۔ مگر یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے پہلے شارح کا ماتن رح کے قول "فالأعیان ما أی ممکن" میں کلمہ "ما" کی تفسیر ممکن سے کرنا اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں بھی لفظ "ما" سے ممکن ہی مراد ہے۔ اس بناء پر "من العالم" قید احترازی نہیں بلکہ توضیح کے لئے ہوگا۔

قولہ إما مرکب الخ حکماء مشائیہ کے نزدیک تمام اجسام ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہیں۔ اور متکلمین کے نزدیک جسم کی ترکیب اجزاء لایتجزیٰ سے ہے۔ جنہیں جواہر فردہ بھی کہتے ہیں۔ پھر اجزاء لایتجزیٰ سے جسم کو مرکب ماننے کے بعد متکلمین اس مسئلہ میں مضطرب ہیں کہ جسم کے وجود کے لئے کم از کم کتنے اجزاء ضروری ہیں اور یہ اختلاف درحقیقت جسم کی تعریف کے مختلف ہونے پر مبنی ہے۔ جمہور اشاعرہ جسم کی ترکیب جوہر مرکب

سے کرتے ہیں اور صرف دو جزء سے ترکیب کا تحقق ہو جاتا ہے۔ اس لئے انھوں نے جسم کے وجود کے لئے دو ہی جزء ضروری قرار دیئے اور بعض اشاعرہ نے جسم کی تعریف "جوھر ذوابعاد ثلثۃ" سے کی ہے۔ اس لئے انھوں نے جسم کے تحقق کے لئے تین اجزاء ضروری قرار دئے۔ اس طرح کہ اولاً دو جزء ایک دوسرے کے برابر رکھے جاویں تو جو بُعد ان دونوں کے ملنے سے پیدا ہوگا وہ طول کہلائے گا اور تیسرا جزء ان دونوں کے ملتقی پر رکھا جائے تو جو بُعد اوپر والے جزء کو نیچے والے داہنی طرف کے جزء سے کسی خط کے ذریعہ ملانے سے پیدا ہوگا وہ مثلاً عرض ہے۔ اور جو بُعد ملتقی کے اوپر والے جزء کو نیچے کے بائیں جزء سے ملانے سے پیدا ہوگا وہ مثلاً عمق ہے اس طرح عرض عمق طول

یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ عرف میں جو بُعد سب سے بڑا ہوتا ہے اس کو طول اور جو سب سے کم ہوتا ہے۔ اس کو عمق اور جو متوسط ہوتا ہے اس کو عرض کہتے ہیں۔ مگر یہاں یہ معنی مراد نہیں۔ بلکہ طول سے وہ بُعد مراد ہے جو اولاً فرض کیا جائے اور عرض سے وہ بُعد مراد ہے جو ثانیاً فرض کیا جائے۔ اور عمق سے وہ بُعد مراد ہے جو ثالثاً فرض کیا جائے۔

اور بعض معتزلہ مثلاً ابو علی جبائی نے جسم کی تعریف ایسے جوہر سے کی ہے جس میں ابعاد ثلاثہ کا زاویہ قائمہ بناتے ہوئے ایک دوسرے کو کاٹ کر گذرنا متحقق ہو۔ زاویہ کے معنی گوشہ کے ہیں۔ جب کسی خط مستقیم پر جو عرض میں ہو ایک دوسرا خط مستقیم قائم کیا جائے۔ تو ملتقی کے دونوں جانب جو گوشے پیدا ہوں گے وہ زاوے کہلاتے ہیں۔ اب اگر اوپر والا خط بالکل سیدھا ہے کسی طرف وہ جھکا ہوا نہیں ہے تو دونوں طرف کے گوشے برابر ہونگے اور ان میں سے ہر ایک زاویہ قائمہ کہلائے گا۔ اس طرح زاویہ قائمہ اور اگر اوپر والا خط ترچھا ہے تو جس طرف اس کا جھکاؤ ہوگا اس طرف کا گوشہ چھوٹا ہوگا اسے زاویہ حادّہ کہیں گے اور دوسری طرف کا گوشہ بڑا ہوگا اسے زاویہ منفرجہ کہیں گے۔ اس طرح حادہ منفرجہ

تو جسم کی مذکورہ تعریف کے قائلین جسم کی ترکیب کے لئے آٹھ اجزاء ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس طرح کہ دو جزء کو ایک دوسرے کے برابر رکھنے سے جو پہلا بُعد حاصل ہوگا وہ طول کہلائے گا پھر دونوں جزء کے ملتقی کے پاس ایک جزء اوپر کی جانب میں اور ایک جزء نیچے کی جانب میں رکھنے سے دوسرا بُعد حاصل ہوگا جو پہلے بُعد کو اس طرح کاٹتے ہوئے گزرے گا کہ اس سے چار زاویہ قائمہ بن جائیں گے۔ یہ دوسرا بُعد عرض کہلائے گا اس طرح عرض طول۔ پھر ان چاروں اجزاء کے اوپر دوسرے چار اجزاء فرض کرنے سے جو تیسرا بُعد اول الذکر دونوں ابعاد کو کاٹتے ہوئے گذرے گا۔ وہ عمق کہلائے گا۔ جس طرح انسان جب کھڑا ہوتا ہے۔ تو جو بُعد فوق اور تحت کی جانب میں ہوتا ہے وہ طول کہلاتا ہے۔ اور جو بعد یمین اور

شمال کی جانب ہیں طول کو کاٹتا ہوا گذرتا ہے وہ عرض کہلاتا ہے اور جو بعد سینہ سے پیٹھ کی جانب طول اور عرض دونوں کو کاٹتا ہوا گذرتا ہے وہ عمق کہلاتا ہے۔

قولہ: ولیس هذا نزاعًا الخ یعنی مذکورہ بالا اختلاف ایسا اختلاف لفظی نہیں جس کا تعلق اصطلاح سے ہو، بایں معنیٰ کہ بعض لوگوں کی اصطلاح میں لفظ جسم دو جزء سے مرکب مجموعہ کے لئے موضوع ہے اور بعض کی اصطلاح میں تین یا آٹھ اجزاء سے مرکب مجموعہ کے لئے موضوع ہے۔ جیسا کہ کلمہ نحویوں کی اصطلاح میں اس لفظ کو کہتے ہیں جو مفرد معنیٰ کے لئے موضوع ہو اور منطقیوں کی اصطلاح میں ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو ازمان ثلاثہ میں سے کسی زمانہ میں پائے جانے والے معنیٰ پر دلالت کرے۔

بلکہ جسم کے بارے میں نزاعِ مذکور ایسا نزاعِ لفظی ہے جس کا تعلق عرف اور لغت سے ہے یعنی یہ نزاع لفظی بایں معنیٰ ہے کہ لفظ جسم جس چیز کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اس کا وجود او تحقق محض ترکیب سے ہو جائے گا جس کے لئے دو ہی جزء کافی ہیں۔ یا ترکیب کے ساتھ ابعاد کا ہونا بھی ضروری ہے۔

۸۱

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ نزاع لفظی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ نزاع لفظی جس کا تعلق اصطلاح سے ہو، دوسرا وہ نزاع لفظی جس کا تعلق عرف اور لغت سے ہو۔

لہٰذا جسم کے بارے میں مذکورہ اختلاف کو صاحب مواقف کے نزاع لفظی قرار دینے اور شارح کے نزاع لفظی کی نفی کرنے میں کوئی منافات نہیں۔ کیونکہ صاحب مواقف نے نزاع لفظی بالمعنی الثانی قرار دیا ہے اور شارح نے نزاع لفظی بالمعنی الاول کی نفی کی ہے۔ جیسا کہ شارح کا "راجعًا الی الاصطلاح" فرمانا بھی صاف طور پر دلالت کرتا ہے۔

إحتج الاولون بانہ یقال لأحد الجسمین إذا زید علیہ جزء واحد إنہ أجسم من الآخر، فلولا أن مجرد الترکیب کافٍ فی الجسمیۃ لما صار بمجرد زیادۃ الجزء ازید فی الجسمیۃ، وفیہ نظر، لانہ افعل من الجسامۃ بمعنی الضخامۃ وعظم المقدار، یقال جَسُمَ الشیٔ أی عَظُمَ فھو جسیم وجُسام بالضم، والکلام فی الجسم الذی ھو اسم لا صفۃ

ترجمہ قولِ اول کے قائلین یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ دو جسموں میں سے ایک کے بارے میں جبکہ اس پر ایک جزء بڑھا دیا جائے کہا جاتا ہے کہ یہ دوسرے سے اجسم ہے تو اگر جسم ہونے میں محض ترکیب کافی نہ ہوتی، تو صرف ایک جزء کی زیادتی کی وجہ سے جسمیت میں دوسرے سے زائد نہ ہوتا۔ اور اس (دلیل) میں نظر ہے۔ اس لئے کہ وہ (اجسم) اسم تفضیل ہے جسامت بمعنی ضخامت اور مقدار کی زیادتی

سے۔ بولا جاتا ہے جسم الشئ بمعنی عظم فھو جسیم و جُسام (جیم کے ضمہ کے ساتھ۔ اور ہماری گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے۔ جو اسم ہے نہ کہ صفت ہے۔

تشریح جو لوگ جسم کے تحقق کے لئے محض ترکیب کو کافی سمجھتے ہیں جس کے لئے صرف دو جزء ہونا کافی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر دو ایسے مرکب مجموعے ہوں جن میں سے ہر ایک مجموعہ دو جزء سے مرکب ہو تو اگر ان میں سے ایک مجموعہ پر ایک جزء بڑھا دیا جاوے، تو اس کو دوسرے مجموعہ کے مقابل میں اجسم بمعنی زائد فی الجسمیۃ کہا جائے گا۔ اس کا مطلب یہ نکلا کہ نفس جسمیت کا تحقق دو جزء سے ہو گیا تھا۔ اس تیسرے جزء سے جسمیت میں زیادتی ہوئی، کیونکہ اگر دو جزء سے جسمیت متحقق نہ ہوتی، تو تیسرا جزء بڑھانے سے وہ مجموعہ جسم ہوتا، اجسم بمعنی زائد فی الجسمیہ نہ ہوتا۔

قولہ: بان یقال لاحد الجسمین الخ میرے نزدیک عبارت یوں ہوتی تو مطلب زیادہ واضح ہوتا۔ یقال لاحد المجموعین المرکبین من جزئین الخ یعنی دو جزء سے مرکب دو مجموعوں میں سے ایک کو جبکہ اس پر ایک جزء بڑھا دیا جائے۔ دوسرے سے اجسم کہا جاتا ہے۔

قولہ: وفیہ نظر، حاصل نظر یہ ہے کہ اجسم کا مشتق منہ جسم نہیں ہے کہ اس کے معنی زائد فی الجسمیۃ ہوں۔ بلکہ اجسم جسامت بمعنی ضخامت اور مقدار کی زیادتی سے مشتق ہے جو باب کرم سے آتا ہے۔ جسم الشی بمعنی عظم الشی استعمال ہوتا ہے۔ اور اس سے صفت مشبہ جسیم اور جُسام جیم کے ضمہ کے ساتھ آتا ہے۔

بہر حال جب اجسم کا مشتق منہ جسامت بمعنی ضخامت ہے۔ تو "ھذا اجسم من الآخر" کا مطلب ہوگا، یہ ضخامت اور مقدار میں دوسرے سے بڑھا ہوا ہے نہ کہ جسمیت میں بڑھا ہوا ہے۔ اس اعتبار سے اجسم اسم صفت ہوگا اور ہماری گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے جو اسم ذات ہے اسم صفت نہیں ہے۔

أو غیر مرکب کالجوھر یعنی العین الذی لا یقبل الانقسام لا فعلا ولا وھما ولا فرضا وھو الجزء الذی لا یتجزیٰ ولم یقل وھو الجوھر احترازا عن ورود المنع بأن مالا یترکب لا ینحصر عقلا فی الجوھر بمعنی الجزء الذی لا یتجزیٰ بل لابد من إبطال الھیولیٰ والصورة والعقول والنفوس المجردة لیتم ذالک، وعند الفلاسفة لا وجود للجوھر الفرد اعنی الجزء الذی لا یتجزیٰ، وترکب الجسم انما ھو من الھیولیٰ والصورة۔

ترجمہ یا (وہ ممکن جو قائم بالذات ہے) غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر ہے۔ یعنی وہ عین جو فعلاً، وہماً اور فرضاً

کسی طرح بھی تقسیم کے قابل نہ ہو۔ اور وہ جزء لایتجزیٰ ہے اور (مصنف نے) وھو الجوھر نہیں کہا۔ اس اعتراض کے وارد ہونے سے بچنے کے لئے کہ جو عین مرکب نہ ہو، وہ عقلاً جوہر بمعنی جزء لایتجزیٰ میں منحصر نہیں بلکہ ہیولیٰ اور صورت اور عقول مجردہ اور نفوس مجردہ کا ابطال ضروری ہے۔ تاکہ یہ (حصر) درست ہو۔ اور فلاسفہ کے نزدیک جوہر فرد یعنی جزء لایتجزیٰ کا وجود نہیں۔ اور جسم کی ترکیب محض ہیولیٰ اور صورت سے ہے۔

تشریح

قولہ: أو غیر مرکب الخ یہ عین یعنی ممکن قائم بالذات کی دوسری قسم ہے مصنف رح نے عین غیر مرکب کی مثال میں جوہر کو پیش کیا ہے۔ اور جوہر سے مراد جوہر فرد ہے جس کو جزء لایتجزیٰ بھی کہتے ہیں۔ جیسا کہ شارح نے تفسیر کی ہے۔

قولہ: یعنی العین الخ یہ جوہر کی تفسیر ہے حاصل تفسیر یہ ہے کہ جوہر سے مراد وہ عین ہے جو غایت صغر کی وجہ سے کسی طرح بھی مزید تقسیم کے قابل نہ ہو۔ نہ اس کی تقسیم فعلی ہو سکے نہ تقسیم وہمی اور نہ تقسیم فرضی ہو سکے۔ تقسیم فعلی سے مراد تقسیم حسّی ہے یعنی ایسی تقسیم جس کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء موجود ہو جائیں۔ پس اگر یہ تقسیم آلۂ دھار دار کے ذریعہ ہوئی ہے تو تقسیم قطعی ہے اور اگر کسی سخت اور ٹھوس جسم کی ٹکر سے ہوئی ہے تو تقسیم کسری ہے اور اگر جھٹکا دینے سے ہوئی ہے تو تقسیم خرقی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تقسیم فعلی ان تینوں تقسیمات کو شامل ہے کیونکہ ان تینوں تقسیمات کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء کا وجود ہوتا ہے۔ اس لئے تقسیم فعلی کی نفی سے تینوں تقسیمات کی نفی ہو گئی۔

اور اگر تقسیم کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء کا وجود نہ ہو تو وہ تقسیم وہمی و فرضی ہے۔ تقسیم وہمی قوتِ واہمہ کی مدد سے ہوتی ہے اور تقسیم فرضی تقسیم عقلی کو کہتے ہیں۔ تقسیم وہمی اور فرضی کے درمیان فرق یہ ہے کہ تقسیم وہمی چونکہ قوتِ واہمہ کا فعل ہے اور قوتِ واہمہ جسمانی ہے۔ اور قوائے جسمانیہ کے افعال متناہی ہوتے ہیں اس بناء پر تقسیم وہمی متناہی ہوتی ہے۔ اور تقسیم عقلی بایں معنی غیر متناہی ہے کہ عقل کسی چیز کی تقسیم کرتے کرتے کسی ایسی حد پر نہیں پہونچے گی۔ جہاں اس کا ٹھہر جانا واجب ہو۔ اور اس سے آگے بڑھنا یعنی اس شی کی مزید تقسیم کرنا اس کے لئے ناممکن ہو۔ اگرچہ عقل کی غیر متناہی تقسیمات اور ان کے نتیجہ میں غیر متناہی اجزاء کا بالفعل وجود نہیں ہے اور غیر متناہی تقسیمات کو بالفعل موجود کرنے سے وہم کی طرح عقل بھی عاجز ہے اسی بناء پر بعض لوگوں نے تقسیم وہمی اور فرضی کے درمیان کوئی فرق نہیں بیان کیا۔

قولہ: ولم یقل وھو الجوھر الخ یعنی مصنف رح نے جس طرح عین مرکب کے بارے میں فرمایا تھا وھو الجسم، اس طرح یہاں عین غیر مرکب کے بارے میں وھو الجوھر نہیں فرمایا بلکہ کالجوھر فرمایا۔ اس لئے کہ وھو الجوھر فرمانے سے معلوم ہوتا کہ عین غیر مرکب جوہر فرد بمعنی جزء لایتجزیٰ ہی میں

منحصر ہے۔ ایسی صورت میں حکماء کی طرف سے اعتراض وارد ہوتا کہ عین غیر مرکب جوہر فرد ہی میں منحصر نہیں ہے بلکہ ہیولیٰ اور صورت اور عقول ونفوس مجردہ بھی عین غیر مرکب ہیں۔ لہٰذا یا تو حصر کا دعویٰ واپس لو یا ہیولیٰ اور صورت اور عقول ونفوس کا وجود باطل کرو۔ تاکہ تمہارا حصر کا دعویٰ درست ہو جائے۔

مصنف نے اس اعتراض اور ہیولیٰ وصورت وغیرہ کے ابطال کے چکر میں پھنسنے سے بچنے کے لئے "وھو الجوھر" کے بجائے "کالجوھر" فرمایا۔ یعنی جوہر کو برسبیلِ مثال ذکر فرمایا۔

قولہ: لیتم ذالک الخ ذالک کا مشار الیہ حصر مذکور ہے۔

قولہ: وعند الفلاسفۃ، الخ فلاسفہ سے حکماء مشائیہ یعنی ارسطو اور اس کے متبعین مراد ہیں جو جوہر فرد بمعنی جزء لایتجزیٰ کا ابطال کرتے ہیں اور جسم کو ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ نامی دو جوہروں سے مرکب مانتے ہیں۔

قولہ: لا وجود للجوھر الخ جوہر فرد بمعنی جزء لایتجزیٰ کے بطلان کی دلیل شارحِ ہدایت الحکمت علامہ میبذی نے قیاس استثنائی کی شکل میں یہ بیان فرمائی ہے کہ اگر جزء لایتجزیٰ کا وجود ہوتا (مقدم)، تو ایک جزء کو دو جزء کے درمیان فرض کرنا ممکن ہوتا۔ (تالی)، لیکن تالی یعنی ایک جزء کو دو جزء کے درمیان فرض کرنا باطل ہے (استثناءِ نقیض تالی)، پس مقدم یعنی جزء لایتجزیٰ کا وجود بھی باطل ہے۔

تالی کے بطلان کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایک جزء کو دو جزء کے درمیان فرض کیا جائے تو احتمال عقلی دو ہیں ایک تو یہ کہ بیچ والا جزء طرفین یعنی دونوں کناروں کے اجزاء کے باہم ملنے سے مانع ہے یا نہیں، اگر مانع ہے تو تقسیم لازم آئے گی اس لئے کہ بیچ والے جزء کا ایک سرا وہ ہوگا جو مثلاً داہنی طرف کے جزء لایتجزیٰ سے متصل ہوگا اور دوسرا سرا وہ ہوگا جو بائیں طرف کے جزء لایتجزیٰ سے متصل ہوگا۔

اسی طرح طرفین کا ایک اندرونی سرا ہوگا جو بیچ والے جزء سے متصل ہوگا اور دوسرا سرا بیرونی ہوگا جس کا اتصال کسی جزء سے بھی نہیں ہوگا۔ اس طرح تینوں اجزاء منقسم ہو گئے۔ حالانکہ ہم نے ان کو لایتجزیٰ یعنی ناقابلِ تقسیم مانا تھا۔ ہٰذا خلف، لہٰذا پہلی شق خلاف مفروض کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہو گئی۔ اور اگر بیچ والا جزء طرفین کے باہم ملنے سے مانع نہیں ہے تو لازم آئے گا کہ طرفین میں سے ہر ایک بیچ والے جزء میں گھس کر دوسری طرف کے جزء سے جا ملا اور چونکہ یہ اجزاء جوہر ہیں۔ اس لئے ان اجزاء کا ایک دوسرے میں اس طرح کا گھس پیٹھ کرنا کہ ایک اشارہ سب کے لئے کافی ہو جائے۔ تداخلِ جواہر ہے اور تداخل جواہر محال ہے۔ لہٰذا بیچ والے جزء کا طرفین کے باہم ملنے سے مانع نہ ہونا بھی باطل ہے اور جب تالی یعنی ایک جزء کو دو جزء کے درمیان فرض کرنے کی دونوں شقیں باطل ہو گئیں تو تالی باطل ہو گئی اور جب تالی

۸۴

باطل ہوگئی تو مقدم یعنی جزء لا یتجزیٰ کا وجود بھی باطل ہوگیا۔ والتفصیل فی کتب الحکمۃ۔

واقوی ادلۃ اثبات الجزء انہ لو وضع کرۃ حقیقیۃ علی سطح حقیقی لم تماسہ الا بجزء غیر منقسم اذ لو تماستہ بجزئین لکان فیہا خط بالفعل فلم تکن کرۃ حقیقیۃ

۸۵

ترجمہ اور اثبات جزء لا یتجزیٰ کی قوی تر دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی حقیقی کرہ کسی حقیقی سطح پر رکھا جائے۔ تو وہ کرہ اس سطح سے صرف ایک ناقابل تقسیم جزء کے ذریعہ اتصال کرے گا۔ کیونکہ اگر دو جزء کے ذریعہ اس سطح سے اتصال کرے گا تو اس میں بالفعل خط ہونا لازم آئے گا۔ پھر وہ حقیقی کرہ نہیں ہوگا۔

تشریح جزء لا یتجزیٰ کے اثبات پر متکلمین نے متعدد دلائل پیش کئے ہیں۔ ان میں جو دلیل قوی ترہے شارح اولاً اس کو ذکر کر رہے ہیں۔ اس کے بعد دو دلیلیں اور ذکر فرمائیں گے جو مشہور ترہیں یہاں جو قوی تر دلیل ذکر فرمائی ہے اس کو سمجھنے کے لئے چند باتیں یاد رکھیئے۔ ایک تو یہ کہ کُرہ کاف کے ضمہ اور راء کے فتحہ کے ساتھ بغیر تشدید ہے۔ اس کی جمع کُرات اور کُریٰ آتی ہے۔ لغت میں کُرہ گیند کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں کرہ سے مراد ایسا جسم متدیر ہے جس کا احاطہ صرف ایک سطح سے ہو اور جس کے اندر بالکل وسط میں جو نقطہ فرض کیا جائے۔ اس نقطہ سے سطح کی طرف نکلنے والے سارے خطوط برابر ہوں۔ اس طرح ⊛

کرہ حقیقی میں بالفعل خط نہیں ہوتا۔ کیونکہ خط منتہائے سطح کو کہتے ہیں اور کرہ کی سطح کا کوئی منتہا نہیں ہوتا۔ دوسری بات یہ کہ سطح حقیقی سے سطح مستوی مراد ہے۔ سطح مستوی اس سطح کو کہتے ہیں۔ جس پر خطوطِ مستقیمہ فرض کرنا ممکن ہو یعنی ایسے خطوط کھینچنا ممکن ہو کہ اگر ان خطوط پر نقطے فرض کئے جائیں تو سارے نقطے ایک ہی سیدھ میں واقع ہوں۔ نہ کوئی نقطہ دوسرے نقطہ سے دائیں یا بائیں ہو نہ نیچے اور اوپر ہو بلفظ دیگر یوں کہیئے کہ سطح مستوی اس سطح کو کہتے ہیں کہ جس میں ذرا بھی نشیب و فراز اور اونچ نیچ نہ ہو۔

تیسری بات یہ ذہن میں رکھیئے کہ جب کسی شی کو برابر سطح پر رکھا جائے تو اس شی کے اندر جتنی زیادہ گرویت اور گولائی ہوگی اسی قدر اس کے کم حصہ کا اتصال اس سطح سے ہوگا اور جس قدر گرویت کم ہوگی۔ اسی قدر اس کے زیادہ حصہ کا اتصال اس سطح سے ہوگا۔

اس تمہید کے بعد دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی کرہ حقیقی جس کی سطح کے لئے کوئی خط نہیں ہوتا۔ کسی سطح مستوی پر رکھا جائے تو اس کرہ کا جتنا حصہ اس سطح سے اتصال کرے گا وہ حصہ ناقابل تقسیم ہوگا اور وہی ناقابلِ تقسیم حصہ جزء لا یتجزیٰ ہے۔ کیونکہ اگر وہ حصہ قابلِ تقسیم ہوگا یعنی اس کے اجزاء ہو سکیں گے تو کم از کم دو جزء ہوں گے۔ جن کے باہم ملنے سے بالفعل خط کا وجود ہوگا۔ حالانکہ کرہ میں خط کا وجود بالفعل

محال ہے۔ اس لئے کرہ کا سطح سے اتصال ناقابل تقسیم ہی جزء سے ہوگا اور وہی ناقابل تقسیم جزء، جزء لایتجزیٰ کہلاتا ہے۔

قولہ: فلم تکن کرۃ حقیقیۃ۔ الخ یعنی اگر سطح مستوی سے کرہ کا اتصال اپنے دو جزء کے بقدر حصہ سے ہوگا تو ان دو اجزاء کے مجموعہ سے جو بُعد پیدا ہوگا وہ خط کہلائے گا اور ایسی صورت میں وہ کرہ کرہ حقیقی نہیں رہے گا۔ کیونکہ کرہ حقیقی کے اندر بالفعل خط نہیں ہوتا۔

وَاشهرها عند المشائخ وجهان، الاول انه لوكان كل عين منقسماً إلى نهاية لم تكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء، والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها، وذالك إنما يتصور في المتناهي، والثاني أن اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته وإلا لما قبل الافتراق، فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذى لا يتجزئ، لان الجزء الذى تنازعنا فيه إن أمكن إفتراقه، لزمت قدرة الله تعالى عليه دفعاً للعجز، وإن لم يكن، ثبت المدعىٰ.

ترجمہ اور ان دلائل میں مشہور تر دلیل مشائخ (اشاعرہ) کے نزدیک دو ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا، تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہوتا۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک غیر متناہی اجزاء والا ہوتا۔ اور بڑا ہونا اور چھوٹا ہونا اجزاء کے کثیر ہونے اور قلیل ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور یہ (قلیل یا کثیر ہونا) صرف متناہی میں متصور ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم کے (اندر) اجزاء کا اجتماع جسم کی ذات کے تقاضے سے نہیں ہے۔ ورنہ وہ افتراق کو قبول نہ کرتا۔ تو اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ وہ جزء لایتجزیٰ کی حد تک اس کے اندر افتراق پیدا فرمادیں۔ اس لئے کہ جو جزء ہم دونوں فریق کے مابین متنازع فیہ ہے اگر اس کا افتراق ممکن ہو۔ تو دفعِ عجز کے لئے اس پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا لازم ہوگا، اور اگر (افتراق ممکن) نہیں ہے تو مدعا ثابت ہے۔

تشریح قولہ: الاول انه لو كان الخ فلاسفہ کے نزدیک ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے اس قاعدہ کے مطابق کوئی ایسا عین نہیں ہو سکتا۔ جس کی تقسیم متناہی ہو کر وہ مزید تقسیم کے قابل نہ رہے اور اس کو جزء لایتجزیٰ کہا جاسکے۔ تو چونکہ جزء لایتجزیٰ کا ابطال فلاسفہ کے مذکورہ قاعدہ پر مبنی ہے کہ ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے اس لئے اس دلیل میں مذکورہ قاعدہ کو باطل کر کے جزء لایتجزیٰ کا اثبات کیا گیا ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہر عین کی تقسیم غیر متناہی ہو تو رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے کہ رائی کا دانہ اور پہاڑ دونوں عین ہیں اور ہر عین کی تقسیم غیر متناہی ہونے کے قاعدہ سے ان دونوں کی تقسیم بھی غیر متناہی ہوگی اور غیر متناہی تقسیم کے نتیجہ میں دونوں کے اجزاء بھی غیر متناہی ہونگے اور چونکہ ایک غیر متناہی دوسرے غیر متناہی سے کم یا بیش نہیں ہوتا۔ اس بناء پر رائی کے دانہ کے غیر متناہی اجزاء پہاڑ کے غیر متناہی اجزاء سے کم نہیں ہوں گے۔ تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا بھی نہیں ہوگا۔ کیونکہ چھوٹا ہونا دوسرے کے مقابلہ میں اجزاء کی کمی کے سبب ہوتا ہے جو غیر متناہی ہونے کی وجہ سے ندارد ہے۔ الغرض اگر ہر عین کی تقسیم غیر متناہی ہو، تو رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا ہونا بداہۃً باطل ہے۔ لہٰذا ہر عین کی تقسیم کا غیر متناہی ہونا بھی باطل ہے۔ اور جب ہر عین کی تقسیم کا غیر متناہی ہونا باطل ہے تو معلوم ہوا کہ بعض عین ایسے بھی ہیں جن کی تقسیم متناہی اور ختم ہو جاتی ہے کہ اس کے بعد ان کی مزید تقسیم نہیں ہو سکتی، وہی جزء جس پر کسی عین کی تقسیم پہنچ کر ختم ہو جائے، اس کے بعد مزید تقسیم نہ ہو سکے۔ جزء لایتجزیٰ کہلاتا ہے۔

قولہ: لان کل واحد الخ یہ مقدم یعنی ہر عین کے غیر متناہی تقسیم قبول کرنیکی صورت میں تالی یعنی رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آنے کی دلیل ہے۔

قولہ: والعظم والصغر الخ یعنی بڑا وہ ہوتا ہے جس کے اجزاء دوسرے کے اجزاء سے زائد ہوں۔ اور چھوٹا وہ ہوتا ہے جس کے اجزاء دوسرے کے اجزاء سے کم ہوں۔

قولہ: وذالک انما یتصور الخ یعنی کمی و بیشی متناہی میں ہوتی ہے۔ غیر متناہی میں نہیں کیونکہ کمی و بیشی کا تحقق تو اس وقت ہوتا ہے۔ جب ایک کے اندر کوئی ایسا جزء نکلے جس کے مقابلہ میں دوسرے کے اندر کوئی جزء نہیں ہے۔ اور ایک غیر متناہی کے ہر جزء کے مقابلہ میں دوسرے غیر متناہی کے اندر جزء موجود ہوتا ہے۔ اس لئے غیر متناہی میں کمی و بیشی نہیں ہوگی۔

قولہ: والثانی أن اجتماع اجزاء الجسم الخ اس دلیل کا سمجھنا چند دفعات پر موقوف ہے (۱) جو چیز شی کی ذات کا مقتضی ہوتی ہے وہ اس شئی کی ذاتی کہلاتی ہے اور شی کی ذات سے اس کا زوال نہیں ہوتا مثلاً حرارت آگ کی ذات کا مقتضی ہونے کے سبب اس کی ذاتی صفت ہے۔ آگ سے اس کا زوال ممکن نہیں (۲) کسی چیز کا افتراق اور اس کی تقسیم اس کے اجزاء کی اجتماعیت کے ختم ہونے کا نام ہے (۳) اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں۔

اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت جسم کی ذات کا مقتضی اور جسم کی ذاتی

صفت نہیں ہے۔ وَاِلّا۔ ورنہ اگر جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت مقتضائے ذات ہو کر جسم کی ذاتی ہوتی۔ لما قبل الافتراق تو اجزاء کی یہ اجتماعیت حسب دفعہ نمبر ایک جسم سے زائل نہ ہوتی۔ اور جسم افتراق اور تقسیم کو قبول نہ کرتا۔ لیکن جسم کے اجزاء کی اجتماعیت زائل ہوتی ہے اور جسم افتراق اور تقسیم کو قبول کرتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت باقتضاءِ ذات نہیں ہے اور جسم کے لئے ذاتی نہیں ہے اور حسب اجزاء کی اجتماعیت جسم کی ذاتی صفت نہیں ہے تو اس کا زوال جو حسب دفعہ نمبر دو عینِ افتراق ہے ممکن ہے اور حسب دفعہ نمبر تین اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں۔ فاللہ تعالیٰ قادر تو اللہ تعالیٰ اس بات پر بھی قادر ہیں کہ جسم کے اندر جتنے افتراقات اور جسم کی جتنی مرتبہ تقسیم ممکن ہے ان سارے ممکنہ افتراقات اور تقسیمات کو بالفعل موجود کردیں اور تقسیم کرتے کرتے ایسے جز پر پہونچا دیں کہ پھر کوئی تقسیم باقی نہ رہے تو وہی آخری جزء جس کے اندر اب کوئی تقسیم باقی نہیں ہے جز لایتجزیٰ ہے۔ پس ہمارا مطلب ثابت ہوگیا۔ لِاَنَّ الجزءَ الذی۔ اس لئے کہ یہ آخری جزء جو ہمارے اور فلاسفہ کے درمیان محلِ نزاع ہے جس کو ہم لایتجزیٰ اور فلاسفہ متجزی اور قابلِ تقسیم کہتے ہیں۔ اگر اس کی دوبارہ تقسیم ممکن ہو۔ تو اللہ تعالیٰ سے عجز کو دفع کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ کا اس پر قادر ہونا لازم ہوگا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔ کیونکہ مفروض یہ تھا کہ تحت القدرت ساری ممکنہ تقسیمات کو اللہ تعالیٰ نے بالفعل موجود کردیا ہے۔ کوئی اور ممکن تقسیم باقی نہیں ہے۔ اور اگر اس جزء کی مزید تقسیم ممکن نہیں ہے تو یہی جزء لایتجزیٰ ہے۔ اور ہمارا مدعا ثابت ہے۔

قولہ: لأن اجتماع اجزاءِ الجسم لذاتہ الخ یعنی جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت باقتضاء ذات نہیں۔ یہ ایک دعویٰ ہے۔

قولہ: وَاِلّا لما قبل الخ یہ مذکورہ دعویٰ کی دلیل ہے جو قیاس استثنائی ہے۔ جس میں تالی کی نقیض کا استثناء کرنے سے نتیجہ مقدم کی نقیض آئے گا۔ تقدیر عبارت یوں ہے۔ وَان لم یکن کذالک بل یکون اجتماع اجزاء الجسم لذاتہ (مقدم)، لما قبل الافتراق (تالی)، لکنہ یقبل الافتراق (نقیض تالی کا استثناء)، فاجتماع اجزاء الجسم لیس لذاتہ۔

قولہ: لأن الجزء الذی تنازعنا الخ یہ ایک محذوف دعویٰ کی دلیل ہے۔ تقدیر عبارت ہے فثبت المدعیٰ لأن الجزء الذی الخ

وَالکل ضعیف، أما الاول فلانہ انما یدل علیٰ ثبوت النقطۃ وھو لا یستلزم ثبوت الجزء، لأن حلولھا فی المحل لیس الحلول السریانی حتیٰ یلزم من عدم انقسامھا

عدم انقسام المحل۔

ترجمہ اور یہ سب (دلائل) کمزور اور بوگس ہیں۔ پہلی دلیل تو اس لئے (کمزور ہے) کہ وہ صرف نقطہ کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے۔ اور وہ (نقطہ کا ثبوت) جزء لایتجزیٰ کے ثبوت کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ کا اپنے محل میں حلول سریانی نہیں ہوتا کہ اس کے غیر منقسم ہونے سے اس کے محل کا غیر منقسم ہونا لازم آئے۔

تشریح قولہ: اما الاول الخ پہلی دلیل کی وجہ ضعف یہ ہے کہ اس دلیل سے نقطہ کا ثبوت ہوگا جو ناقابل تقسیم عرض کو کہتے ہیں۔ جزء لایتجزیٰ کا ثبوت نہیں ہوگا جو ناقابلِ تقسیم جوہر کا نام ہے۔ کیونکہ سطح مستوی سے کرہ اپنی سطح کے ایسے جزء کے ذریعہ اتصال کرے گا جو ناقابلِ تقسیم ہوگا اور چونکہ سطح عرض ہے۔ لہٰذا اس کا ناقابل تقسیم جزء بھی عرض ہوگا اور ناقابل تقسیم عرض کو نقطہ کہتے ہیں تو نقطہ کا ثبوت ہوا جزء لایتجزیٰ کا ثبوت نہیں ہوا۔

قولہ: وھو لا یستلزم الخ۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب نقطہ ثابت ہے۔ تو لازمی طور پر اس سے جزء لایتجزیٰ بھی ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ نقطہ عرض ہے اور ہر عرض کے لئے کوئی جوہر محل ہوتا ہے۔ لہٰذا اس نقطہ کے لئے بھی کوئی جوہر محل ہوگا۔ اور چونکہ نقطہ ناقابلِ تقسیم ہے۔ لہٰذا جو جوہر اس کا محل ہوگا وہ بھی ناقابلِ تقسیم ہوگا۔ اور ناقابلِ تقسیم جوہر ہی جزء لایتجزیٰ کہلاتا ہے۔ پس جزء لایتجزیٰ ثابت ہوگیا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حلول کی دو قسمیں ہیں۔ ایک حلول سریانی جس کے اندر حال اپنے محل کے ہر ہر جزء میں موجود ہوتا ہے۔ اور حال کا ناقابلِ تقسیم ہونا محل کے ناقابل تقسیم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے۔ دوسرا حلول طریانی ہے جس کے اندر ایسا نہیں ہوتا اور نقطہ کا اپنے محل یعنی خط کے اندر حلول سریانی نہیں ہوتا کہ اس کے ناقابلِ تقسیم ہونے سے اس کے محل جوہر کا ناقابلِ تقسیم ہونا لازم آئے۔ کیونکہ نقطہ اپنے محل یعنی خط کا منتہا ہوتا ہے۔ خط کے ہر ہر جزء میں موجود نہیں ہوتا۔ لہٰذا نقطہ کا ثبوت، جزء لایتجزیٰ کے ثبوت کو مستلزم نہیں ہوگا۔

وأما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من اجزاء بالفعل وأنها غير متناهية، بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا، وإنما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به لا باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها والافتراق ممكن لا الى نهاية۔ فلا يستلزم الجزء۔ وأما ادلة النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف، ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى

التوقف، فان قیل ھل لھذا الخلاف ثمرة، قلنا نعم، فی اثبات الجوھر الفرد نجاة عن کثیر من ظلمات الفلاسفة، مثل اثبات الھیولیٰ والصورة المؤدی الیٰ قدم العالم ونفی حشر الاجسام وکثیر من الاصول الھندسیة المبنی علیھا دوام حرکات السموات وامتناع الخرق والالتیام علیھا۔

ترجمہ رہی دوسری اور تیسری دلیل (جو مشہور تر دلائل میں اول اور ثانی ہے) تو وہ اس لئے ضعیف ہے کہ فلاسفہ یہ نہیں کہتے کہ جسم بالفعل اجزاء سے مرکب ہے اور وہ اجزاء غیر متناہی ہیں (یہ تو نظام معتزلی کا مذہب ہے) بلکہ فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ جسم غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے۔ اور اس میں اجزاء کا اجتماع ہرگز نہیں ہے اور چھوٹا بڑا ہونا صرف اس مقدار کے اعتبار سے ہوتا ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے نہ کہ اجزاء کے قلیل اور کثیر ہونے کے اعتبار سے۔ اور جسم کی غیر متناہی تقسیم ممکن ہے۔ لہٰذا تقسیم جزء لایتجزیٰ کو مستلزم نہیں ہوگی۔ رہے جزء لایتجزیٰ کی نفی کے دلائل (جو فلاسفہ پیش کرتے ہیں) تو وہ بھی ضعف سے خالی نہیں۔ اسی وجہ سے امام رازی رحمۃ اللہ علیہ اس مسئلہ میں توقف کی طرف مائل ہیں۔ پھر اگر یہ پوچھا جائے کہ (عقائد کے باب میں) اس اختلاف کا کوئی فائدہ ہے؟ تو ہم کہیں گے ہاں! جزء لایتجزیٰ کو ثابت کرنے میں فلاسفہ کی بہت سی گمراہ کن (اور خلاف شرع) باتوں مثلاً ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کے اثبات سے نجات ہے جو عالم کے قدیم ہونے اور حشر اجسام کے انکار کی طرف لیجاتا ہے اور بہت سے ایسے اصولِ ہندسیہ سے نجات ہے جن پر آسمانوں کی حرکات کا دائمی ہونا اور ان پر خرق والتیام کا ممتنع ہونا موقوف ہے۔

تشریح قولہ: واما الثانی والثالث الخ اثباتِ جزء کی دوسری اور تیسری دلیل مستدل کے اس گمان پر مبنی تھی کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر عین کی تقسیم بایں معنی غیر متناہی ہے کہ ان کے نزدیک وہ غیر متناہی اجزاء سے بالفعل مرکب ہے۔ حالانکہ یہ فلاسفہ کا نہیں بلکہ متکلمین میں سے نظام معتزلی کا مذہب ہے اس لئے شارح نے مستدل کی غلط فہمی کے ازالہ کے لئے فلاسفہ کا مسلک بیان کیا کہ فلاسفہ جسم کے اندر بالفعل اجزاء کے وجود کے اور ان کے غیر متناہی ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ فلاسفہ کے نزدیک ہر جسم فی نفسہ متصل واحد بلا کسی جوڑ کے ہے اس میں بالفعل اجزاء کا اجتماع نہیں ہے اور اس کے غیر متناہی تقسیم کو قبول کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی تقسیم کسی ایسی حد اور منتہی پر نہیں پہونچتی کہ اس کے بعد پھر تقسیم نہ ہوسکے۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کے اندر بالفعل غیر متناہی اجزاء موجود ہیں جن کی طرف بالفعل غیر متناہی تقسیم ہوتی ہے اور جب جسم کے اندر بالفعل غیر متناہی اجزاء ہونا جس پر دوسرا اور تیسرا استدلال مبنی ہے فلاسفہ کا مذہب نہیں ہے تو فلاسفہ کے مقابلہ میں دوسرا اور تیسرا استدلال درست نہیں ہوگا۔

قولہ: وانما العظم والصغر الخ دلیل ثانی میں یہ بات کہی گئی تھی کہ ایک جسم کے دوسرے جسم کے مقابل میں بڑا اور چھوٹا ہونے کا مدار اجزاء کی قلت اور کثرت پر ہے۔ اس کو رد کرتے ہوئے کہہ رہے ہیں کہ جسم اس مقدار کی وجہ سے بڑا اور چھوٹا ہوتا ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے۔ اجزاء کی کثرت اور قلت بڑا اور چھوٹا ہونے کا سبب نہیں ہے۔ اس کی واضح مثال یہ ہے کہ روئی کی جب دھنائی کر دی جائے تو اجزاء میں کسی اضافہ اور زیادتی کے بغیر جسم بڑا ہو جاتا ہے اور دھنی ہوئی روئی کو دبا دیا جائے تو اجزاء میں کمی نہ ہونے کے باوجود جسم چھوٹا ہو جاتا ہے۔

قولہ: والافتراق ممکن الخ یہ تیسری دلیل کا رد ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ جسم کے اندر ممکنہ تمام تقسیمات پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا جزء لایتجزیٰ کو اس وقت مستلزم ہوتا۔ جب یہ تقسیمات کسی حد پر پہونچ کر ٹھہر جاتیں کہ اس کے بعد پھر کوئی تقسیم نہ ہوتی۔ لیکن جسم کی تقسیم کی کوئی انتہا نہیں ہے، حق تعالیٰ کی قدرت تقسیم کے جس مرتبہ پر پہونچے گی اس سے آگے بھی تقسیم ممکن ہوگی۔ لہٰذا جزء لایتجزیٰ ثابت نہیں ہوگا۔

قولہ: نعم الخ یعنی اگر جزء لایتجزیٰ کو ثابت نہ مانا جائے تو جسم کی ترکیب ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے ماننی پڑے گی۔ اور ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کا اثبات عالم کے قدیم ہونے اور عقیدۂ حشر کے انکار کو مستلزم ہے۔ وجہ استلزام یہ ہے کہ جب ہیولیٰ کو ثابت مانیں گے تو اس کو قدیم بھی ماننا ہوگا۔ اس لئے کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے۔ اس قاعدہ کے تحت ہیولیٰ اگر حادث ہوگا تو وہ بھی مسبوق بالمادہ ہوگا یعنی اپنے حادث ہونے سے پہلے کوئی مادہ ہوگا۔ وہ مادہ بھی حادث ہونے کی وجہ سے مسبوق بالمادہ ہوگا اور وہ تیسرا مادہ بھی مسبوق بالمادہ ہوگا یعنی اس سے پہلے کوئی اور مادہ ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس حادث ماننے کی وجہ سے تسلسل محال لازم آئے گا لہٰذا حادث ہونا محال ہوا۔ اور جب ہیولیٰ کا حادث ہونا محال ہے تو ہیولیٰ قدیم ہوا۔ اور چونکہ ہیولیٰ اور صورت جسمیہ لازم ملزوم ہیں ایک دوسرے کے بغیر ان کا وجود نہیں ہوتا۔ لہٰذا صورت جسمیہ بھی قدیم ہوگی۔ اور ہیولیٰ وصورت جسمیہ کا مجموعہ جسم بھی قدیم ہوگا۔ اور اجسام اعراض کا محل ہیں۔ اور محل کا قدیم ہونا حال کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے۔ اس لئے اعراض بھی قدیم ہوئے اور جب اجسام و اعراض دونوں قدیم ہوئے تو عالم قدیم ہوا کیونکہ عالم اجسام و اعراض کے مجموعہ کا نام ہے۔ اور جب عالم قدیم ہوگا تو عقیدۂ حشر کی بھی نفی ہو جائے گی۔ کیونکہ حشر اجسام عالم کے فناء کے بعد ہوگا اور عالم کا قدیم ہونا فناء کے منافی ہے۔

والعرض مالا یقوم بذاتہ بل بغیرہ بأن یکون تابعا لہ فی التحیز او مختصا بہ اختصاص الناعت بالمنعوت علی ما سبق، لا بمعنی انہ لا یمکن تعقلہ بدون

المحل علیٰ ما وھم، فانما ھو فی بعض الاعراض. ویحدث فی الاجسام والجواھر قیل ھو من تمام التعریف احترازاً عن صفات اللہ تعالیٰ، وقیل لا، بل ھو بیان حکمہ کالالوان واصولھا قیل السواد والبیاض وقیل الحمرۃ والخضرۃ والصفرۃ ایضاً والبواقی بالترکیب، والاکوان وھی الاجتماع والافتراق والحرکۃ والسکون. والطعوم وانواعھا تسعۃ وھی المرارۃ والحرقۃ والملوحۃ والعفوصۃ والحموضۃ والقبض والحلاوۃ والدسومۃ والتفاھۃ، ثم یحصل بسبب الترکیب انواع لا تحصیٰ والروائح وانواعھا کثیرۃ، ولیست لھا اسماء مخصوصۃ والاظھر أن ما عدا الاکوان لا یعرض الا الاجسام

ترجمہ اورعرض وہ ممکن ہے جو قائم بالذات نہ ہو، بلکہ قائم بالغیر ہو. بایں طور کہ وہ متحیز ہونے میں غیر کا تابع ہو، یا غیر کے ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنے والا ہو. جیسا خاص تعلق نعت کا منعوت کے ساتھ ہوتا ہے. جیسا کہ (قائم بالغیر کے معنی میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف) گذر چکا. (قائم بالغیر کا) یہ مطلب نہیں کہ اس کا تصور بغیر محل کے ناممکن ہو. جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا. اس لئے کہ یہ تو بعض اعراض میں ہوتا ہے اور وہ (عرض) اجسام وجواہر میں حادث ہوتا ہے. بعض لوگوں نے کہا کہ یہ (عرض کی، تعریف کا تتمہ ہے صفات باری سے احتراز کے لئے. اور بعض نے کہا نہیں، بلکہ یہ اس کے حکم کا بیان ہے.

جیسے الوان اور الوان کے اصول بعض لوگوں نے سواد اور بیاض کو قرار دیا ہے اور بعض نے کہا کہ سرخی، سبزی اور زردی بھی اور باقی الوان ترکیب کے ذریعہ موجود ہیں اور جیسے اکوان اور وہ اجتماع وافتراق اور حرکت وسکون ہیں اور جیسے ذائقے اور ان کے اقسام نو ہیں اور وہ تلخی اور تیزی اور نمکینیت اور کسیلا پن اور کھٹاپن اور بکساپن اور مٹھاس اور چکناہٹ اور پھیکا پن ہے. پھر ترکیب سے بے شمار اقسام حاصل ہوتی ہیں. اور جیسے بو اور ان کے اقسام بہت ہیں اور ان کے مخصوص نام نہیں ہیں اور راجح یہ ہے کہ اکوان کے علاوہ جتنے اعراض ہیں وہ صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں.

تشریح قولہ: والعرض الخ عین کی تعریف اور تقسیم سے فارغ ہونے کے بعد عالم کی دوسری قسم عرض کی تعریف اور اس کی چند مثالیں بیان کر رہے ہیں. فرماتے ہیں کہ عرض وہ ممکن ہے جو قائم بالذات نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو خواہ قائم بالغیر بایں معنی ہو کہ وہ تحیز میں یعنی محسوس اشارہ کئے جانے یا کسی حیز اور مکان کے اندر ہونے میں غیر کا تابع ہو جیسا کہ متکلمین کا مذہب ہے یا قائم بالغیر بایں معنی ہو کہ غیر کے ساتھ اس کا ایسا خاص ربط واتصال ہو جس کی وجہ سے اس کا نعت وصفت بننا اور اس غیر کا

منعوت وموصوف بننا درست ہو. جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے۔

قولہ: علیٰ ما سبق الخ یعنی قائم بالغیر کے معنی میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف اس سے پہلے ماتن کے قول" فالاعیان مالہ قیام بذاتہ " کی شرح میں گذر چکا ہے۔

قولہ، لا بمعنیٰ الخ بعض لوگوں نے قائم بالغیر کا یہ معنی بیان کیا ہے کہ جس کا تصور اپنے محل کے بغیر نہ ہو سکے۔ شارح کہتے ہیں کہ قائم بالغیر کی یہ تعریف درست نہیں. کیونکہ اعراض کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اعراض غیر نسبیہ جن کا تصور دوسری چیز پر موقوف نہیں رہتا، مثلاً کم وکیف، اور دوسرے اعراض نسبیہ جن کا تصور دوسری چیز پر موقوف ہوتا ہے۔ جیسے این، اضافت، ملک، وضع، متیٰ، فعل، انفعال تو مذکورہ تعریف اعراض نسبیہ کو شامل ہوگی۔ اعراض غیر نسبیہ کو شامل نہیں ہوگی۔ لہٰذا یہ تعریف غیر جامع ہوئی۔ برخلاف اول الذکر دونوں تعریفوں کے جو متکلمین اور فلاسفہ نے کی ہیں کہ وہ اعراض نسبیہ وغیر نسبیہ دونوں کو شامل ہیں۔

قولہ: قیل الخ بعض لوگوں نے کہا کہ مصنف کا قول" ویحدث فی الاجسام " عرض کی تعریف میں داخل ہے تا کہ صفات باری عرض کی تعریف سے خارج ہو جائیں اور اس کی وجہ سے صفات باری عرض سے اس لئے خارج ہو جائیں گی کہ صفات باری قدیم ہیں حادث نہیں ہیں۔ لیکن یہ قول ضعیف ہے۔

صحیح یہ ہے کہ صفات باری مصنف کے قول" والعرض مالا یقوم بذاتہ " میں لفظ ما کی وجہ سے خارج ہو گئیں۔ کیونکہ لفظ ما سے مراد ممکن ہے اور ہر ممکن حادث ہوتا ہے۔ اور صفات حادث نہیں بلکہ قدیم ہیں اس لئے عرض کی تعریف صفات باری کو شامل ہی نہیں کہ اس کو خارج کرنے کی ضرورت پیش آئے بلکہ یہ تو عرض کے حکم کا بیان ہے۔

قولہ: کالالوان الخ مصنف عرض کی کچھ مثالیں ذکر کر رہے ہیں عرض کے اقسام میں سے الوان ہیں۔ اور الوان کے اصول بسیط بعض لوگوں نے صرف سیاہی اور سفیدی کو قرار دیا ہے باقی جتنے الوان ہیں وہ ایک کو دوسرے سے ملانے کا نتیجہ ہیں مثلاً سفیدی ایک رنگ ہے اور سیاہی دوسرا رنگ ہے اور سفیدی وسیاہی کو ملانے سے تیسرے رنگ کا وجود ہوگا۔ پھر اس تیسرے رنگ میں خالص سفیدی ملائی جائے تو چوتھے رنگ کا وجود ہوگا اور اگر خالص سیاہی ملائی جائے تو پانچویں رنگ کا وجود ہوگا۔ علیٰ ہٰذا القیاس۔ اور بعض لوگوں نے الوان کے اصول بسیط پانچ قرار دیتے ہیں۔ دو تو وہی جو اوپر مذکور ہوئے اور سرخی وسبزی وزردی۔

قولہ، والاکوان الخ اکوان کون کی جمع ہے۔ جس کے معنی وجود اور حصول کے ہیں متکلمین کون کی چار قسمیں بیان کرتے ہیں۔ (۱) اجتماع (۲) افتراق (۳) حرکت (۴) سکون۔ اب ہر ایک کی تعریف سنیئے۔ دو جوہر دل

کا ایسے طور پر وجود دو کون کہ ان دونوں کے بیچ تیسری چیز نہ داخل ہو۔ اجتماع کہلاتا ہے۔ اور دو جوہروں کا ایسے طور پر کون وجود کے کہ ان بیچ تیسری چیز آجائے افتراق کہلاتا ہے۔ اور کسی چیز کا دو وقت میں دو حیزمیں کون وجود حرکت کہلاتا ہے اور کسی چیز کا دو وقت اور دو آن میں ایک ہی حیزمیں کون وجود سکون کہلاتا ہے۔ مثلاً شی کا ایک وقت میں جس جگہ کون وجود تھا دوسرے وقت میں اس کا دوسری جگہ کون وجود حرکت کہلائے گا اور شی کا ایک وقت میں جس جگہ میں کون وجود تھا دوسرے وقت میں اسی جگہ میں اس کا کون وجود سکون کہلائے گا۔

تو حرکت میں دو آن ہوتے ہیں، ایک سابق اور دوسرا لاحق، اور دو حیز ہوتے ہیں ایک سابق اور دوسرا لاحق، اسی طرح دو کون بھی ہوتے ہیں ایک تو کون فی الآن السابق فی الحیز السابق، اور دوسرا کون فی الآن اللاحق فی الحیز اللاحق، اسی وجہ سے متکلمین حرکت کی تعریف میں کہتے ہیں۔ ھی کونان فی آنین فی مکانین، اس کے برخلاف سکون میں کون اور آن دو ہوتے ہیں مگر حیز و مکان ایک ہوتا ہے۔ اسی لئے متکلمین سکون کی تعریف میں کہتے ہیں کونان فی آنین فی مکانٍ واحدٍ، الغرض حرکت اور سکون دونوں کون بمعنی وجود کی قسم ہیں اس لئے دونوں وجودی ہوئے اور جب دو باہم متقابل چیزیں وجودی ہوں اور ان میں ایک کا تصور دوسرے پر موقوف نہ ہو تو ان میں تقابل تضاد ہوتا ہے۔ اس بناء پر متکلمین کے نزدیک حرکت وسکون میں تضاد ہوگا۔ اور فلاسفہ کے نزدیک حرکت وجودی صفت ہے کیونکہ حرکت کسی چیز کے تدریجی طور پر درجہ کمال کو پہونچنے کا نام ہے اور سکون عدمی ہے کیونکہ سکون اس چیز کے حرکت نہ کرنے کا نام ہے جس میں حرکت کی استعداد ہے۔ اس بناء پر فلاسفہ کے نزدیک حرکت وسکون میں تقابل عدم وملکہ ہوگا۔

قولہ: المرارۃ الخ مرارت نیم کی سی کڑواہٹ کو کہتے ہیں اور حرقہ مرچ کی تلخی وتیزی کو کہتے ہیں عفوصت اور قبض کے معنی بکساپن اور کسیلاپن کے ہیں یعنی زبان سکڑنا۔ جیسا کہ کچا کیلا کھانے کی صورت میں ہوتا ہے کہ زبان سکڑنے لگتی ہے۔ بعض لوگوں نے قبض اور عفوصت میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ زبان کے ظاہر و باطن دونوں کا سکڑنے لگنا قبض ہے اور صرف ظاہر کا سکڑنا عفوصت ہے۔

قولہ: والاظہر الخ یعنی اعراض میں سے اکوان یعنی اجتماع وافتراق اور حرکت وسکون اجسام کو بھی عارض ہوتے ہیں اور غیر اجسام کو بھی اور اس کے علاوہ جو اعراض ہیں مثلاً الوان وطعوم اور روائح وغیرہ تو وہ صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں۔ بظاہر شارح کا یہ قول شارح تجرید کے اس قول کے منافی معلوم ہوتا ہے کہ اعراض محسوسہ مثلاً الوان اور طعوم وغیرہ صرف ایک جوہر میں پائے جاسکتے ہیں۔ اور ایک جوہر جسم نہیں ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ دونوں قول اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔ دونوں میں کوئی منافات نہیں۔ کیونکہ شارح تجرید کی بات امکان کے بارے میں ہے اور شارح کتاب ہذا کی بات وقوع کے بارے میں ہے

واذا تقرر أن العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر، فنقول الكل حادث، اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون، والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في اضداد ذالك فان القدم ينافي العدم، لان القديم إن كان واجباً لذاته فظاهر، وإلا لزم استناده اليه بطريق الايجاب، اذ الصادر من الشي بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة، والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة۔

ترجمہ اور جب یہ ثابت ہو چکا کہ عالم کی دو قسمیں اعیان اور اعراض ہیں اور اعیان کی دو قسمیں اجسام وجواہر ہیں تو اب ہم کہتے ہیں کہ یہ سب حادث ہیں۔ بہرحال اعراض تو ان میں سے بعض (کا حادث ہونا) مشاہدہ سے ثابت ہے۔ جیسے سکون کے بعد حرکت اور تاریکی کے بعد روشنی اور سفیدی کے بعد سیاہی۔ اور بعض اعراض (کا حادث ہونا) دلیل سے ثابت ہے۔ اور وہ (دلیلِ حدوث) عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ ان کے اضداد میں۔ کیونکہ قدیم ہونا معدوم ہونے کے منافی ہے۔ اس لئے کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہے تب تو اس کا (منافی عدم ہونا) ظاہر ہے۔ ورنہ (اگر وہ ممکن لذاتہ ہے) تو اس کا واجب لذاتہ پر تکیہ کرنا یعنی واجب لذاتہ کا معلول بننا بطریق ایجاب لازم ہے کیونکہ جو چیز کسی سے ارادہ اور اختیار کے ساتھ صادر ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے اور جو کسی قدیم فاعل بالایجاب کا معلول ہو وہ قدیم ہوتا ہے کیونکہ علت سے معلول کا تخلف ممتنع ہے۔

تشریح قولہ: واذا تقرر الخ یعنی اب تک کی تقریر سے عالم کی تین قسمیں ثابت ہیں (۱) اعراض (۲) عین غیر مرکب جیسے جواہر فردہ (۳) عین مرکب یعنی جسم۔

قولہ: فنقول الکل حادث، یعنی تمام اعراض بھی حادث ہیں اور اسی طرح تمام اعیانِ مرکبہ یعنی اجسام اور اعیان غیر مرکبہ مثلاً جواہر فردہ بھی حادث ہیں اور جب عالم کی سبھی تینوں اقسام حادث ہیں اور جب عالم کی سبھی تینوں اقسام حادث ہیں تو مصنف کا دعویٰ "العالم بجمیع اجزائہ محدث" ثابت ہو گیا۔

حدوث اعراض

قولہ: اما الاعراض الخ اعراض سب کے سب حادث ہیں۔ بعض اعراض کا حدوث مشاہدہ سے ثابت ہے مثلاً شی جس وقت ساکن ہوتی ہے حرکت سے عاری ہوتی ہے۔ پھر جب حرکت کرنے لگتی ہے تو حرکت کا جو کہ عرض ہے عدم سے وجود کی طرف خروج ہوا۔ اور عدم سے وجود کی طرف خروج کرنے ہی کا نام حدوث ہے۔ معلوم ہوا حرکت حادث ہے۔ اسی طرح تاریکی کے وقت میں روشنی معدوم ہوتی ہے اور تاریکی کے زائل ہونے پر

روشنی کا عدم سے وجود کی طرف خروج ہوتا ہے اور عدم سے وجود کی طرف خروج کا نام حدوث ہے معلوم ہوا کہ روشنی جو کہ عرض ہے حادث ہے۔

قولہ ولبعضھا الخ یعنی بعض اعراض کا حدوث دلیل سے ثابت ہے اور دلیل حدوث عدم کا طاری ہونا ہے۔ جیسا کہ اعراض مذکورہ، حرکت، روشنی اور سواد کے اضداد سکون، تاریکی اور بیاض کے حادث ہونے کی دلیل ان پر عدم کا طاری ہونا ہے۔ کیونکہ جب حرکت کا وجود ہوا تو اس کی ضد یعنی سکون معدوم ہوا۔ اور روشنی کے وجود سے تاریکی معدوم ہوئی اور سیاہی کے وجود سے سفیدی معدوم ہوئی۔ اور کسی چیز کا معدوم ہونا اس کے حادث ہونیکی دلیل ہے۔

قولہ: فان القدم الخ یعنی کسی چیز پر عدم کا طاری ہونا اس کے حادث ہونے کی اس لئے دلیل ہے کہ قدم اور عدم میں منافات ہے۔ جس چیز کا قدیم ہونا ثابت ہوگا وہ معدوم نہیں ہوسکتی اور جس چیز پر عدم طاری ہوگا وہ قدیم نہیں ہوسکتی پس لامحالہ وہ حادث ہوگی، یہ مسئلہ متکلمین اور فلاسفہ کا متفق علیہ ہے۔

قولہ: لان القدیم الخ یہ قدم اور عدم میں منافات کی دلیل ہے۔ دلیل کے سمجھنے سے پہلے چند مقدمات ذہن نشین کرلیں (۱) واجب لذاتہ کا وجود ضروری اور عدم محال ہوتا ہے (۲) ہر ممکن اپنے وجود میں کسی علت اور فاعل پر تکیہ وسہارا کرتا ہے یعنی علت و فاعل کا محتاج و معلول ہوتا ہے۔ (۳) ممکن کے لئے علت و فاعل کسی ممکن کو ماننا تسلسل محال کو مستلزم ہے کیونکہ ممکن کی علت اگر ممکن ہو، تو بحکم مقدمۂ ثانیہ وہ بھی کسی علت کا محتاج ہوگا اور وہ علت بھی ممکن ہونے کی وجہ سے کسی علت کا محتاج ہوگی علیٰ ہذا القیاس سلسلۂ ممکنات کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا۔ (۴) جو چیز کسی علت اور فاعل سے اس کے ارادہ و اختیار سے صادر ہو وہ حادث ہے۔ کیونکہ فاعل کا کسی چیز کے ایجاد کا قصد و ارادہ اس چیز کے وجود کی حالت میں تو ہو نہیں سکتا۔ ورنہ موجود کا ایجاد لازم آئے گا جو تحصیل حاصل ہے۔ لامحالہ شی کے ایجاد کا قصد و ارادہ اس کے عدم کی حالت میں ہوگا اور عدم دلیل حدوث ہے پس معلوم ہوا کہ جو چیز فاعل سے اس کے ارادہ و اختیار کے ساتھ صادر ہو، وہ حادث ہے۔ (۵) جو چیز قدیم فاعل موجب کا معلول ہو۔ یعنی قدیم ذات سے بالایجاب صادر ہو، وہ مستمر الوجود ہوتی ہے۔ عدم آشنا نہیں ہوتی۔ ورنہ معلول کا علت سے تخلف یعنی فاعل موجب اور علت موجبہ کے موجود ہوتے ہوئے معلول کا نہ پایا جانا لازم آئے گا اور معلول کا علت سے تخلف ناجائز ہے۔

ان مقدمات کی روشنی میں حل عبارت کو بھی پیش نظر رکھتے ہوئے قدم اور عدم میں منافات کی دلیل یوں بیان کی جائے گی کہ قدیم دو حال سے خالی نہیں یا تو واجب لذاتہ ہوگا یا ممکن لذاتہ ہوگا۔ ان کان واجبا لذاتہ اگر قدیم واجب لذاتہ ہے فظاھر۔ تب تو اس پر عدم کا طاری نہ ہونا بحکم مقدمۂ اولیٰ ظاہر ہے

۹۰

وَاِلّا۔ اور اگر قدیم واجب لذاتہ نہیں ہے بلکہ ممکن ہے تو بحکم مقدمہ ثانیہ وہ ممکن کسی علت مرجحہ اور فاعل کا محتاج ہوگا جو اس ممکن کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دے اور وہ علت ممکن تو ہو نہیں سکتی ورنہ علت کے ممکن ہونے کی صورت میں بحکم مقدمہ ثالثہ تسلسل محال لازم آئے گا۔ لامحالہ وہ علت واجب ہوگی اور "لزم استنادہ الیہ بطریق الایجاب" اس ممکن کا اپنے وجود میں واجب لذاتہ پر بطریق ایجاب تکیہ دسہارا کرنا یعنی واجب لذاتہ سے اس کے ارادہ واختیار کے بغیر صادر ہونا لازم ہوگا۔ اور بطریق ایجاب اس لئے کہا کہ اگر اس ممکن کا صدور واجب سے بطریق ایجاب نہ ہو بلکہ بالقصد والاختیار ہو، تو اس کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ اِذ الصادر عن الشئ بالقصد والاختیار یکون حادثا بالضرورۃ۔ اس لئے کہ بحکم مقدمہ رابعہ جو چیز کسی فاعل سے اس کے اختیار وارادہ سے صادر ہو وہ حادث ہوتی ہے حالانکہ ہم نے اس ممکن کو قدیم مانا ہے لہٰذا وہ ممکن اپنے فاعل سے بالاختیار نہیں بلکہ بالایجاب صادر ہوگا۔ والمستند الی الموجب القدیم قدیم، اور بحکم مقدمہ خامسہ جو چیز کسی قدیم سے بالایجاب صادر ہو وہ قدیم بمعنی مستمر الوجود ہوتی ہے کبھی معدوم نہیں ہوتی ہے۔ ضرورۃ امتناع تخلف المعلول عن العلۃ۔ کیونکہ معلول کا اپنی علت سے تخلف محال ہے اس لئے وہ ممکن بھی فاعل موجب کا معلول ہونے یعنی فاعل سے بالایجاب صادر ہونیکی وجہ سے مستمر الوجود ہوگا اس کا عدم محال ہے۔ اور جب قدیم چاہے واجب لذاتہ ہو یا ممکن ہو۔ بہرصورت اس کا عدم محال ٹھہرا تو ہمارا دعویٰ القدم ینافی العدم ثابت ہوگیا۔

قولہ: وَاِلّا الخ یعنی اگر قدیم واجب لذاتہ نہیں ہے بلکہ ممکن ہے تو اس ممکن کا واجب لذاتہ پر تکیہ کرنا اور واجب لذاتہ کا محتاج اور معلول ہونا لازم ہوگا۔

قولہ: البطریق الایجاب - یعنی وہ ممکن کسی واجب لذاتہ کا معلول بطریق ایجاب ہوگا۔ اس کا صدور اس واجب سے بالقصد والاختیار نہیں ہوگا۔

قولہ: والمستند الی الموجب الخ موجب سے مراد فاعل موجب ہے یعنی جس سے معلول کا صدور بالایجاب ہو، بالاختیار نہ ہو۔

قولہ: قدیم الخ یہاں قدیم بمعنی مستمر الوجود ہے جو کبھی معدوم نہ ہو۔ مناسب یہ تھا کہ شارح کہتے والمستند الی الموجب القدیم لا یقبل العدم۔ یعنی جو چیز کسی قدیم سے بالایجاب صادر ہو وہ معدوم نہیں ہوتی۔

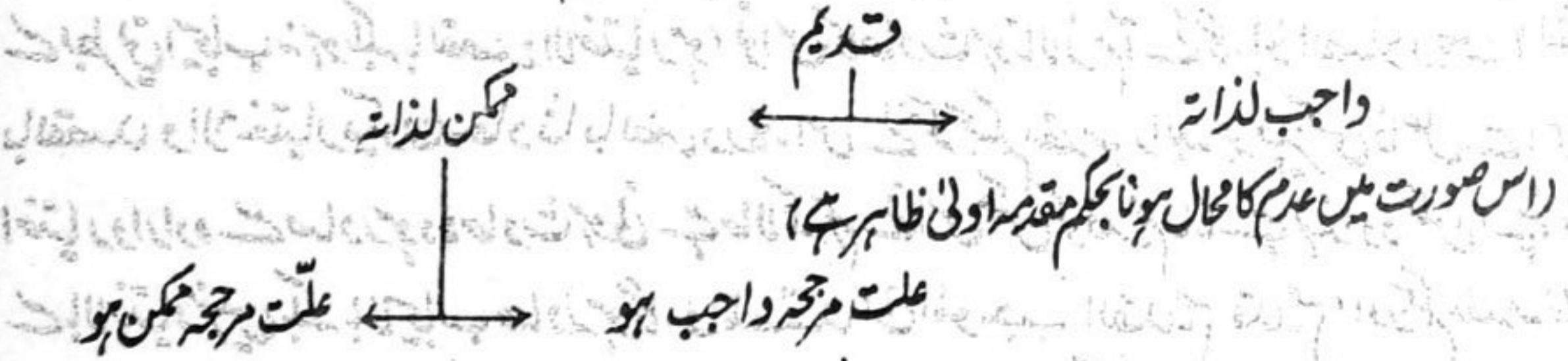
قولہ: الموجب - فاعل موجب یا علت موجبہ اس کو کہتے ہیں جس سے معلول اس کے ارادہ واختیار کے بغیر صادر ہو۔ جیسے آگ سے حرارت واحراق کا صدور آگ کے ارادہ واختیار کے بغیر ہوتا ہے۔ اور آگ،

حرارت واحراق کے لئے علت موجبہ ہے۔

قولہ: ضرورۃ امتناع تخلف المعلول عن العلۃ یعنی علت موجبہ سے معلول کا تخلف بایں معنی کہ علت موجبہ مثلاً آگ موجود ہو اور معلول یعنی حرارت معدوم ہو ناجائز اور محال ہے اسی طرح ممکن جب فاعل موجب اور علت موجبہ کا معلول ہوگا تو اس کا عدم محال ہوگا۔

نقشہ مظہر احتمالات در قدیم

قدیم

واجب لذاتہ (اس صورت میں عدم کا محال ہونا بحکم مقدمہ اولیٰ ظاہر ہے) ← → ممکن لذاتہ

علت مرجحہ واجب ہو ← → علت مرجحہ ممکن ہو (یہ صورت مستلزم تسلسل ہونیکے سبب محال ہے)

علت مرجحہ سے ممکن کا صدور بالاختیار ہو ← → علت مرجحہ سے ممکن کا صدور بالایجاب ہو

{ اس صورت میں معلول یعنی ممکن حادث ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہونیکی وجہ سے باطل ہے } { اس صورت میں ممکن معلول مستمر الوجود ہوگا اس کا عدم محال ہوگا }

واما الاعیان فلانہا لا تخلو عن الحوادث، وکل ما لا یخلو عن الحوادث، فہو حادث، اما المقدمۃ الاولی فلانہا لا تخلو عن الحرکۃ والسکون وہما حادثان، أما عدم الخلو عنہما فلان الجسم او الجوہر لا یخلو عن الکون فی حیز، فان کان مسبوقا بکون آخر فی ذالک الحیز بعینہ فہو ساکن، وإن لم یکن مسبوقا بکون آخر فی ذالک الحیز بل فی حیز آخر فمتحرک، وہذا معنیٰ قولہم الحرکۃ کونان فی آنین فی مکانین، والسکون کونان فی آنین فی مکان واحد، فان قیل یجوز أن لا یکون مسبوقا بکون آخر اصلا، کما فی آن الحدوث، فلا یکون متحرکا کما لا یکون ساکنا، قلنا ہذا المنع لا یضرنا لما فیہ من تسلیم المدعیٰ علیٰ ان الکلام فی الاجسام التی تعددت فیہا الاکوان، وتجددت علیہا الاعصار والازمان، واما حدوثہما فلان من الاعراض وہی غیر باقیۃ، ولان ماہیۃ الحرکۃ لما فیہا من انتقال حال الی حال تقتضی المسبوقیۃ بالغیر، والازلیۃ تنافیہا، ولان کل حرکۃ فہی علی التقضی وعدم الاستقرار، وکل سکون فہو جائز الزوال لان کل جسم فہو قابل للحرکۃ بالضرورۃ وقد عرفت أن ما یجوز عدمہ یمتنع قدمہ، واما المقدمۃ الثانیۃ فلان ما لا یخلو

عن الحادث لو ثبت فی الازل لزم ثبوت الحادث فی الازل وھو محال

ترجمہ اور بہرحال اعیان تو وہ اس لئے (حادث ہیں) کہ وہ حوادث سے خالی نہیں، اور جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو، وہ حادث ہے۔ بہرحال پہلا مقدمہ (کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں) تو اس لئے کہ اعیان حرکت وسکون سے خالی نہیں اور حرکت وسکون دونوں حادث ہیں۔ (معلوم ہوا کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں) رہا (اعیان کا) حرکت وسکون سے خالی نہ ہونا تو اس لئے کہ عین جسم ہو یا جوہر ہو کون فی الحیز سے خالی نہیں۔ پس اگر اس سے پہلے اس کا دوسرا کون بعینہ اسی حیز میں ہو، تب تو ساکن ہے اور اگر اس سے پہلے اس کا دوسرا کون اسی حیز میں نہ ہو بلکہ دوسرے حیز میں ہو تو متحرک ہے اور یہی مطلب ہے متکلمین کے اس قول کا کہ حرکت دو کون کا نام ہے دو آن میں دو مکان میں، اور سکون دو کون کا نام ہے دو آن میں ایک ہی مکان میں۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ہو سکتا ہے اس سے پہلے اس کا کوئی بھی کون نہ ہو۔ (نہ بعینہ اسی حیز میں، نہ دوسرے حیز میں) جیسا کہ آن حدوث میں ہوتا ہے۔ تو وہ متحرک نہیں ہوگا جس طرح ساکن بھی نہیں ہوگا۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ اعتراض ہمارے لئے مضر نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں مدعیٰ (حدوث اعیان) کا تسلیم کرنا پایا جاتا ہے۔

علاوہ ازیں کلام ان اجسام کے بارے میں ہے جن میں متعدد اکوان ہوں اور جن پر مختلف ادوار اور زمانے گذر چکے ہوں اور رہا حرکت وسکون دونوں کا حادث ہونا تو وہ دونوں اس لئے (حادث ہیں) کہ وہ اعراض کے قبیل سے ہیں۔ اور اعراض باقی نہیں رہتے اور اس لئے کہ حرکت کی ماہیت مسبوق بالغیر ہونے کا مقتضی ہے کیونکہ اس میں ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال ہوتا ہے۔ اور ازلی ہونا مسبوق بالغیر ہونے کے منافی ہے اور اس لئے کہ ہر حرکت ختم ہونے اور برقرار نہ رہنے کے درپے ہے اور ہر سکون ممکن الزوال ہے۔ کیونکہ ہر جسم یقینی طور پر حرکت کی قابلیت رکھنے والا ہے اور یہ جان ہی چکے ہو کہ جس چیز کا عدم ممکن ہو اس کا قدیم ہونا محال ہے رہا دوسرا مقدمہ (کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے) تو یہ اس لئے ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو، وہ اگر ازل میں ثابت ہو تو حادث کا ازل میں ثابت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

حدوث اعیان

حدوث اعیان کی دلیل چند مقدمات پر مبنی ہے (۱) اعیان خواہ جسم ہوں یا جوہر فرد، حرکت وسکون سے خالی نہیں، اس لئے کہ کوئی بھی عین دو حال سے خالی نہیں یا تو پہلے جس مکان میں اس کا کون و وجود تھا بعد میں بھی اسی مکان میں اس کا کون و وجود ہوگا یا دوسرے مکان میں ہوگا۔ اول یعنی بعد والے آن میں مکان سابق ہی میں اس کا کون سکون ہے اور ثانی یعنی بعد والے آن میں دوسرے مکان میں اس کا کون اور وجود حرکت ہے۔ (۲) حرکت وسکون بچند وجوہ حادث ہیں۔ اولاً تو اس لئے کہ دونوں اعراض کے قبیل سے ہیں۔

اور اعراض حادث ہیں کیونکہ وہ باقی نہیں رہتے۔ پیدا ہوتے ہیں اور فنا ہو جاتے ہیں۔ نیز حرکت اس لئے بھی حادث ہے کہ وہ ایک حال مثلاً سرعت سے دوسرے حال مثلاً بطوء کی طرف منتقل ہوتی رہتی ہے۔ اس لئے ایک وقت میں حرکت جس حالت کے ساتھ بھی ہوگی اس سے پہلے آن میں وہ حرکت دوسری حالت کے ساتھ ہوگی۔ تو حرکت بحالت اولیٰ سابق اور حرکت بحالت ثانیہ مسبوق ہوئی اور جو چیز مسبوق بالغیر ہو وہ حادث ہے، لہٰذا حرکت حادث ہے۔ نیز حرکت کو ہر وقت زوال کا خطرہ درپیش رہتا ہے۔ اس لئے بھی حادث ہے۔ اسی طرح سکون بھی اس لئے حادث ہے کہ وہ ممکن الزوال ہے۔ کیونکہ ہر جسم کا حرکت کرنا ممکن ہے۔ اور چونکہ حرکت و سکون میں تضاد ہے ایک کا امکان دوسرے کا عدم ممکن ہونے کو مستلزم ہے۔ اس حرکت کے امکان سے سکون کا عدم ممکن ہوگا اور یہ آپکو معلوم ہی ہے کہ جس کا عدم ممکن ہو وہ حادث ہے اس کا قدیم ہونا محال ہے لہٰذا سکون بھی حادث ہے (۳) جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو یعنی حوادث اس کے ساتھ ہوں وہ حادث ہے کیونکہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہے۔ وہ اگر حادث نہ ہو بلکہ ازل میں ہو تو حوادث اس کے ساتھ ہیں وہ بھی ازل میں ہوں گے اور حوادث کا ازلی ہونا محال ہے کیونکہ حوادث کا حدوث عدم کو مستلزم ہے اور ازلیت عدم کے منافی ہے۔

ان تین مقدمات کے بعد حدوث اعیان کی دلیل یوں بیان کی جائے گی کہ اعیان بحکم مقدمۂ اولیٰ حرکت و سکون سے خالی نہیں اور بحکم مقدمہ ثانیہ حرکت و سکون حادث ہیں۔ معلوم ہوا کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں اور بحکم مقدمہ ثالثہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے۔ لہٰذا اعیان حادث ہیں۔

قولہ: اما الاعیان الخ یہاں سے حدوث اعیان کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔ دلیل کا پہلا مقدمہ "لانها لا تخلو عن الحوادث" ہے اور اس مقدمہ کی دلیل کا پہلا مقدمہ "لانها لا تخلو عن الحركة والسكون" ہے جس کی دلیل شارح نے اپنے قول "لان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز" سے بیان کی ہے اور دوسرا مقدمہ "وهما حادثان" ہے جس کی دلیل "اما حدوثهما فلانهما من الاعراض الخ" ہے۔ اور جب یہ دونوں مقدمے یعنی الاعیان لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان" ثابت ہو گئے، تو نتیجہ کے طور پر یہ بھی ثابت ہو گیا کہ "الاعیان لا تخلو عن الحوادث" جو حدوث اعیان کی دلیل کا پہلا مقدمہ ہے اور دوسرا مقدمہ "ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث" ہے جس کی دلیل "لان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل الخ ہے۔ اب دونوں مقدموں کو ملا کر کہیئے" الاعیان لا تخلو عن الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، نتیجہ نکلے گا۔" الاعیان حادث"

قولہ: فلان الجسم او الجوهر الخ۔ یہ عین کے حرکت و سکون سے خالی نہ ہونے کی دلیل ہے۔ اور چونکہ عین کی دو قسمیں ہیں ایک عین مرکب یعنی جسم، دوسرے عین غیر مرکب یعنی جوہر فرد، اس لئے شارح نے اس کی دونوں

قسموں کو لے کر کہا کہ عین خواہ جسم ہو یا جوہر فرد، اس کا کسی نہ کسی حیز و مکان میں کون وحصول ہوگا۔ اب دو صورتیں ہیں اگر ایک آن میں جسم میں یا جوہر کے ایک حیز و مکان میں کون وحصول کے بعد اگلے آن میں اس کا کون وحصول دوسرے حیز و مکان میں ہو تو حرکت ہے اور اگر ایک آن میں اس کا کون وحصول ایک حیز و مکان میں ہونے کے بعد اگلے آن میں بھی اس کا کون وحصول اسی مکانِ سابق میں رہے تو سکون ہے۔ ان دو صورتوں کے علاوہ کوئی تیسری صورت نہیں ہے معلوم ہوا کہ عین حرکت وسکون سے خالی نہیں ہے۔ پھر مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ حرکت میں دو کون ہوتے ہیں۔ ایک سابق، دوسرا مسبوق، اسی طرح دو آن ہوتے ہیں ایک آنِ سابق جس میں کون سابق ہے۔ دوسرا آن لاحق جس میں کون مسبوق ہوتا ہے اور مکان بھی دو ہوتے ہیں ایک کون سابق کا، دوسرا کون مسبوق کا۔ اس کے برخلاف سکون میں دو کون اور دو آن ہوتے ہیں مگر کونِ سابق اور کون مسبوق کا مکان ایک ہی ہوتا ہے حرکت کی تعریف میں متکلمین کے قول کونان فی آنین فی مکانین، اور سکون کی تعریف میں ان کے قول کونان فی آنین فی مکان واحدٍ کا یہی مطلب ہے۔

قولہ: وھذا معنیٰ قولھم الخ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سابق اور مسبوق دونوں کون کا مجموعہ حرکت یا سکون ہے اور یہی شارح کے نزدیک راجح ہے۔ اس کے برخلاف بعض لوگوں نے صرف کون ثانی کو جو مسبوق ہے حرکت وسکون قرار دیا ہے۔

قولہ: فان قیل الخ اعتراض شارح کے قول "فلانھا لا تخلو عن الحرکۃ والسکون" پر ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ تمام اعیان کا حرکت وسکون سے خالی نہ ہونا صحیح نہیں ہے بلکہ بعض اعیان ایسے بھی ہیں جو نہ متحرک ہیں، نہ ساکن ہیں جیسا کہ آنِ حدوث یعنی جس آن میں عین کا حدوث اور عدم سے خروج ہوتا ہے کہ اس آن سے پہلے وہ عین معدوم تھا۔ کسی بھی حیز و مکان میں اس کا کون ووجود نہیں تھا نہ اسی حیز میں کہ اس کو ساکن کہا جائے اور نہ دوسرے حیز میں کہ اسے متحرک کہا جائے۔ معلوم ہوا کہ اعیان آنِ حدوث میں حرکت وسکون سے خالی ہیں لہٰذا تمام اعیان کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ حرکت وسکون سے خالی نہیں، درست نہیں ہے۔

قولہ: قلنا: ھٰذا المنع لا یضرنا الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اولاً تو یہ اعتراض ہمارے مقصود کے منافی نہیں۔ کیونکہ ہمارا مقصود تو اعیان کا حدوث ثابت کرنا ہے اور جب تم نے خود اپنی زبان سے کہہ دیا۔ کہ "جس آن میں اعیان حادث ہوتے ہیں اس آن میں حرکت وسکون سے خالی ہیں"۔ تو اس میں تم خود اعیان کا حادث ہونا تسلیم کر رہے ہو جو ہمارا مدعا ہے۔ اب آگے وہ حرکت وسکون سے خالی ہوں یا نہ خالی ہو۔ اس سے ہمیں کوئی بحث نہیں کیونکہ وہ ہمارا مقصود نہیں بلکہ یہ بات تو بطور مقدمہ کے تھی اور مقصود دعویٰ ہوتا ہے دلیل کے مقدمات مقصود نہیں ہوا کرتے۔ علاوہ ازیں آنِ حدوث میں اعیان کا حادث ہونا تو تم خود تسلیم کر رہے ہو۔ اب ہمارا کلام ان

اجسام کے بارے میں ہے جن پر سابق و مسبوق متعدد اکوان گذر چکے ہوں کہ وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو کون مسبوق اسی مکان میں ہوگا جس میں کون سابق ہے تو یہ سکون ہے یا کون مسبوق دوسرے مکان میں ہوگا تو یہ حرکت ہے اور حرکت و سکون دونوں حادث ہیں معلوم ہوا کہ یہ اجسام حوادث سے خالی نہیں۔ اور جو حوادث سے خالی نہ ہوں وہ حادث ہیں لہٰذا یہ اجسام بھی جن پر متعدد اکوان گذر چکے ہیں حادث ہوئے۔ جس طرح آن حدوث والے اجسام تمہارے نزدیک بھی حادث ہیں۔

وههنا ابحاث، الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان فى الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلاً كالعقول والنفوس المجردة التى يقول بها الفلاسفة، والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض، لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين فى المطولات، الثانى أن ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال والامتدادات، والجواب أن هذا غير مخل بالغرض، لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها۔

ترجمہ ۹۳ اور یہاں (حدوث عالم کی دلیل پر) چند اشکالات ہیں۔ پہلا اشکال یہ ہے کہ جواہر اور اجسام میں اعیان کے منحصر ہونے پر کوئی دلیل نہیں، اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بالذات ہو اور کسی حیز میں نہ ہو، جیسے عقول اور نفوس مجردہ جن کے فلاسفہ قائل ہیں اور جواب یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ ان ممکنات کے حادث ہونے کا ہے جو ثابت ہیں اور وہ (ممکنات ثابتہ) اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں اس لئے کہ مجردات کے وجود کے دلائل مکمل نہیں ہیں۔ جیسا کہ بڑی کتابوں میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حادث ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔ اس لئے کہ بعض اعراض ایسے ہیں جن کا حادث ہونا مشاہدہ سے نہیں معلوم ہے اور نہ ان کے اضداد کا حادث ہونا معلوم ہے جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں۔ مثلاً روشنی، شکلیں اور ابعاد ثلاثہ، اور جواب یہ ہے کہ یہ بات مقصود میں خلل انداز نہیں ہے اس لئے کہ اعیان کا حادث ہونا اعراض کے حدوث کا مقتضی ہے کیونکہ اعراض اعیان ہی کے ساتھ قائم ہیں۔

تشریح ۹۴ قولہ، الاول انہ الخ یہ اعتراض اعیان کو اجسام و جواہر فردہ میں منحصر کرنے کے ہے۔ معترض کہتا ہے کہ اعیان کے صرف دو قسم اجسام و جواہر میں منحصر ہونے پر کوئی دلیل نہیں

ہے اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہو جو قائم بالذات ہو مگر متحیز نہ ہو۔ تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ بعض ایسے ممکنات بھی ہیں جو قائم بالذات ہیں اس بناء پر وہ عین ہیں مگر وہ متحیز اور قابل اشارہ حسی نہیں ہیں۔ اس بناء پر نہ وہ جسم ہیں اور نہ جوہر فرد بمعنی جزء لایتجزیٰ ہیں۔ کیونکہ جسم اور جوہر فرد متحیز اور قابل اشارہ حسیہ ہوتے ہیں۔ مثلاً عقول عشرہ اور نفوس، جن کے وجود کو فلاسفہ مانتے ہیں۔ جو قائم بالذات ہونے کی وجہ سے عین ہیں۔ مگر متحیز اور قابل اشارہ حسیہ نہ ہونیکی وجہ سے نہ جسم ہیں نہ جوہر فرد بمعنی جزء لایتجزیٰ ہیں۔ لہٰذا اعیان کو اجسام وجواہر میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب آں عزل

قولہ: والجواب الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مقصود اصلی تو ہمارا وجود باری توحید باری اور صفاتِ باری کا اثبات ہے اور اس مقصد کے حصول میں صرف ان ممکنات کا حدوث کافی ہے۔ جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے۔ اس لئے ہمارا دعویٰ صرف ان ممکنات کے حدوث کا ہے جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے۔ اور جن ممکنات کا وجود دلیل سے ثابت ہے وہ صرف اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں اور اعیان متحیزہ اجسام وجواہر فردہ میں منحصر ہیں۔ رہے اعیان غیر متحیزہ یعنی جواہر مجردہ مثلاً عقول ونفوس تو ہمارے نزدیک ان کا وجود ثابت نہیں کیونکہ ان مجردات کے وجود کے دلائل ناقص ہیں اسلامی قواعد کے خلاف ہیں جیسا کہ ان دلائل کا ناقص ہونا اور اسلامی اصول کے خلاف ہونا بڑی کتابوں میں واضح کیا گیا ہے۔

اعتراض دوم بر دلیل حدوث اعراض

قولہ: والثانی الخ یہ اعتراض حدوث اعراض کی اس دلیل پر ہے جس کو شارحؒ نے اپنے قول "اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة الخ" سے بیان کیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے حدوث اعراض کے بارے میں کہا ہے کہ بعض اعراض کا حدوث مشاہدے سے معلوم ہے اور بعض کا حدوث دلیل سے۔ اور دلیل حدوث عدم کا طاری ہونا ہے۔ تو یہ دلیل تمام اعراض کے حدوث پر دلالت نہیں کرتی۔ کیونکہ بعض اعراض ایسے بھی ہیں جن کا حادث ہونا مشاہدے سے نہیں جانا جاسکتا۔ اور جب ان اعراض کا حادث ہونا مشاہدہ سے معلوم نہیں ہوسکتا۔ تو ان کے اضداد کا معدوم ہونا بھی معلوم نہیں ہوسکتا کہ ان کے عدم کو ان کے حدوث پر دلیل بنایا جائے۔ مثلاً جو اعراض آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں جیسے ان کی شکلیں، ان کا طول، عرض، عمق۔ اسی طرح روشنیاں۔ کہ یہ سب اعراض آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں مگر نہ تو ان کا حدوث مشاہد ہے اور نہ ان کے اضداد کا حدوث دلیل سے معلوم ہے۔ لهٰذا تمام اعراض کے حدوث کا دعویٰ صحیح نہیں۔

جواب

قولہ: والجواب أن هذا الخ یہ مذکورہ اعتراض کا جواب ہے۔ بعض اعراض کا حدوث

مشاہدہ سے معلوم نہ ہونے سے ہمارے مقصود یعنی تمام اعراض کے حدوث کے اثبات میں فرق نہیں پڑتا۔ اس لئے کہ آسمان از قبیل اعیان ہیں اور اعیان سب کے سب حادث ہیں لہٰذا آسمان بھی حادث ہوئے اور جب آسمان حادث ہیں تو آسمان کے ساتھ جو اعراض مثلاً اشکال اور امتدادات وغیرہ قائم ہیں وہ بھی حادث ہوں گے چاہے ہم کو ان کے حدوث کا مشاہدہ ہو یا نہ ہو۔ اس لئے کہ اعراض قائم بالذات نہیں ہوتے، بلکہ وہ اعیان کے ساتھ قائم ہوتے ہیں اور اعیان سے لگ کر ہی موجود ہوتے ہیں اس لئے اعیان کا حادث ہونا اعراض کے حادث ہونے کو مستلزم ہوگا۔

والثالث أن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها، بل هو عبارة عن عدم الأولية أو عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي۔ ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة إلا وقبلها حركة اخرى لا الى نهاية، وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم، وإنما الكلام في الحركة المطلقة، والجواب انه لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي، فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات۔ والرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم، وينفذ فيه ابعاده

ترجمہ اور تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ازل سے مراد کوئی مخصوص حالت نہیں ہے کہ اس کے اندر جسم کے موجود ہونے سے حوادث کا اس میں موجود ہونا لازم آئے بلکہ ازل سے مراد یا تو ابتداء نہ ہونا ہے یا جانب ماضی میں فرض کردہ غیر متناہی زمانوں میں وجود کا استمرار ہے۔ اور حرکات حادثہ کے ازلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی حرکت نہیں مگر اس حال میں کہ اس سے پہلے دوسری حرکت ہے غیر متناہی حد تک، اور یہی فلاسفہ کا مذہب ہے اور وہ یہ بات مانتے ہیں کہ حرکات جزئیہ میں سے کوئی حرکت قدیم نہیں ہے اور (انکی) بات (قدیم ہونے کی)، تو وہ صرف مطلق حرکت کے بارے میں ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ مطلق کا کوئی وجود نہیں۔ مگر جزئی کے ضمن میں۔ لہٰذا ہر ہر جزئی کے حادث ہوتے ہوئے مطلق کے قدیم ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ چوتھا اعتراض یہ ہے کہ اگر ہر جسم حیز میں ہے تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ حیز جسم حاوی کی وہ سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے متصل ہوتی ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ حیز متکلمین کے نزدیک وہ موہوم خلاء ہے جس کو جسم بھرے ہوئے ہوتا ہے اور جس کے اندر جسم کے ابعاد سرایت کرجاتے ہیں۔

تیسرا اعتراض

تشریح قولہ: والثالث ان الازل الخ یہ اعتراض حدوث اعیان کی دلیل کے دوسرے مقدمہ " مالا یخلو عن الحوادث فھو حادث " کی دلیل یعنی شارح کے قول: " لان مالا یخلو عن الحوادث لو ثبت فی الازل، لزم ثبوت الحادث فی الازل " پر ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ اگر ازل کسی مخصوص حال اور وقت کا نام ہوتا جو حقیقی ظرف بننے کی صلاحیت رکھتا، تب تو ازل بالمعنی المذکور میں جسم کے پائے جانے سے ان حوادث کا بھی اس میں پایا جانا لازم آتا جن حوادث سے جسم خالی نہیں ہے۔ لیکن ازل سے کوئی مخصوص وقت مراد نہیں ہے جو ظرف بننے کی صلاحیت رکھے۔ لہٰذا تمہارا یہ کہنا کہ جو اعیان حوادث سے خالی نہیں ہیں وہ اگر ازلی ہوں گے تو ان حوادث کا بھی ازلی ہونا لازم آئے گا جن سے وہ خالی نہیں ہے۔ صحیح نہیں ہے۔ بلکہ کسی چیز کے ازلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی کوئی ابتداء نہیں۔ یا ازلیت سے مراد جانب ماضی میں فرض کئے گئے غیر متناہی زمانوں میں کسی چیز کے وجود کا مستمر ہونا، کہیں بھی معدوم نہ ہونا ہے۔ دونوں کا حاصل ایک ہی نکلتا ہے یعنی ہمیشہ سے ہونا۔ اور ابدیت کا مطلب کسی چیز کی انتہا نہ ہونا ہے یا جانب مستقبل میں فرض کئے گئے غیر متناہی زمانوں میں اس کے وجود کا مستمر رہنا کبھی بھی معدوم نہ ہونا ہے یعنی ہمیشہ رہنا۔ اور ازلیت وابدیت کا مجموعہ سرمدیت کہلاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ذات کے سرمدی ہونے کا یہی مطلب ہے کہ وہ ازلی ہے یعنی ہمیشہ سے ہے اور ابدی ہے یعنی ہمیشہ رہے گی۔ بہر حال جب ازلیت سے مراد عدم اولیت اور ہمیشہ سے ہونا ہے تو اس معنی کے اعتبار سے حادث کا ازلی ہونا محال نہیں ہے۔

قولہ: ومعنی ازلیۃ الحرکات الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ افلاک کی حرکات جزئیہ حادث ہیں۔ پھر فلاسفہ حرکتِ افلاک کو قدیم کیوں کہتے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ " انما الکلام فی الحرکۃ المطلقۃ " یعنی فلاسفہ کا کلام کہ حرکت افلاک قدیم ہے مطلق حرکت کے بارے میں ہے رہیں فلک کی حرکاتِ جزئیہ تو فلاسفہ بھی ان کا قدیم نہ ہونا بلکہ حادث ہونا تسلیم کرتے ہیں۔ اور ان حرکات جزئیہ کو ان کے ازلی کہنے کا یہ مطلب ہے کہ جانب ماضی میں لاالیٰ نہایۃ جو بھی حرکت فرض کی جائیگی۔ اس سے پہلے کوئی دوسری حرکت ضرور ہوگی اور جب ان حرکات جزئیہ میں سے ہر حرکت دوسری حرکت سے مسبوق ہے۔ اور مسبوق بالغیر حادث ہوتا ہے تو تمام حرکات جزئیہ حادث ہوئیں۔

جواب از اعتراض سوم

قولہ: والجواب الخ۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ کوئی بھی کلی بحیثیت کلی ہونے کے خارج میں موجود

نہیں ہوتی، بلکہ اپنے افراد اور جزئیات کے ضمن میں موجود ہوتی ہے۔ جیسے انسان کلی ہو کر اور تمام تشخصات سے مجرد ہو کر خارج میں موجود نہیں، بلکہ زید، عمرو، بکر وغیرہ افراد و جزئیات کے ضمن میں موجود ہے، اسی طرح مطلق حرکت کلی ہے۔ اس کا وجود حرکات جزئیہ کے ضمن میں ہوگا اور حرکات جزئیہ حادث ہیں تو جو حرکتِ مطلقہ ان حرکات جزئیہ حادثہ کے ضمن میں ہے وہ بھی حادث ہوگی، حرکات جزئیہ کے حادث ہوتے ہوئے ان کے ضمن میں پائی جانے والی حرکت مطلقہ کے قدیم ہونے کا کیسے تصور کیا جا سکتا ہے۔

اعتراض چہارم بر لزوم حیز برائے ہر جسم

قولہ: والرابع الخ: یہ اعتراض حدوث اعیان کی دلیل میں شارح کے قول "لان الجسم أو الجزء لا یخلو عن الکون فی الحیز" پر ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ اگر ہر جسم کا حیز میں ہونا ضروری ہو تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا کیونکہ حیز جسم حاوی کی باطنی سطح کا نام ہے جو جسم محوی کی ظاہری سطح سے متصل ہوتی ہے۔ تو اگر ہر جسم کا حیز یعنی کسی جسم حاوی کی سطح باطن میں ہونا ضروری ہو۔ تو وہ جسم حاوی بھی کسی حیز یعنی جسم حاوی کے سطح باطن میں ہوگا۔ اور وہ جسم حاوی بھی کسی حیز یعنی جسم حاوی کی سطح باطن میں ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس یہ سلسلہ لاالیٰ نہایہ چلے گا۔ اور اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا۔ اور اجسام کا غیر متناہی ہونا باطل ہے جیسا کہ علامہ میبذی نے ابعادِ غیر متناہیہ کے بطلان پر برہان سلمی قائم کی ہے۔

جواب از اعتراض چہارم

قولہ: والجواب أن الحیز الخ: جواب کا حاصل یہ ہے کہ حیز کا جو معنیٰ معترض نے بیان کئے ہیں وہ فلاسفہ کے نزدیک ہیں، متکلمین کے نزدیک ہر جسم کا حیز وہ موہوم خلاء ہے جس کو جسم بھرے ہوئے ہوتا ہے اور جس کے اندر جسم کے ابعاد یعنی طول، عرض، عمق سمائے ہوئے ہوتے ہیں۔ مثلاً کوئی جسم دو ہاتھ لمبا ایک ہاتھ چوڑا، اور ایک بالشت موٹا ہے۔ تو وہ جسم دو ہاتھ لمبے اور ایک ہاتھ چوڑے اور ایک بالشت گہرے خلاء کو پُر کئے ہوئے ہوگا اور یہی خلاء جس کو جسم پُر کئے ہے اور اس میں سمایا ہوا ہے اس جسم کا حیز ہے۔

ولما ثبت أن العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدِث، ضرورة امتناع ترجیح احد طرفی الممکن من غیر مرجح، ثبت ان له محدثا والمحدِث للعالم هو الله تعالىٰ ای الذات الواجب الوجود الذی یکون وجوده من ذاته ولا یحتاج الی شئ اصلا، إذ لو کان جائز الوجود لکان من جملة العالم، فلم یصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع أن العالم اسم لجمیع ما یصلح علما علی وجود مبدأ له۔

ترجمہ اور جب یہ ثابت ہے کہ عالم حادث ہے (عدم سے وجود کی طرف آیا ہے) اور یہ بات یقینی ہے کہ حادث کے (عدم سے وجود کی طرف آنے کے لئے) کوئی محدث (او صانع ہونا) ضروری ہے (جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دے) ممکن کے دونوں پہلو (وجود اور عدم) میں سے کسی ایک کا بغیر مرجح کے راجح ہونا محال ہونیکی وجہ سے تو یہ ثابت ہو گیا کہ اس (عالم) کا کوئی محدث (اور صانع) ہے۔ اور عالم کا صانع صرف اللہ ہے یعنی وہ ذات واجب الوجود ہے جس کا وجود اپنی ذات سے ہے اور وہ (اپنے وجود میں) کسی چیز کا محتاج نہیں اس لئے کہ اگر وہ (صانع عالم) ممکن الوجود ہوتا۔ تو منجملہ عالم کے ہوتا۔ پھر وہ عالم کا صانع اور عالم کی علت نہ بن سکتا۔ علاوہ اس کے عالم نام ہے ان تمام چیزوں کا جو اپنی علت کے وجود پر علامت ہوں۔

وجود باری

باری تعالیٰ کے وجود کا اقرار بدیہی بلکہ فطری ہے کتنے انسان ایسے ہیں جنھوں نے علم کا نام و نشان بھی نہیں سنا مگر انھیں بھی یقین ہے کہ ہمارا ایک خالق اور پروردگار ہے اور مصائب و پریشانیوں میں دنیا کے اسباب و وسائل سے مجبور و مضطر ہو کر اس کو پکارتے ہیں۔ اور وہ ان کی مضطربانہ دعا کو سن کر ان کی پریشانی دور فرماتا ہے۔ جیسا کہ ارشاد قرآنی ہے۔

أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ: کون ہے جو مضطر کی دعا قبول کرتا ہے اور اس کی مصیبت دور کرتا ہے اور باری تعالیٰ کی معرفت اور اس کے وجود کا اقرار بدیہی اور فطری ہونے ہی کی وجہ سے حضرات انبیاء علیہم السلام نے وجود باری تعالیٰ کے اثبات کے بجائے اپنا نصب العین توحید کی دعوت کو بنایا۔ حکیم فرنودیس کا مقولہ ہے کہ جو امور بداہتِ عقل سے ثابت ہیں منجملہ ان کے ایک مسئلہ ثبوت صانع کا بھی ہے جتنے حق پسند حکماء گذرے ہیں۔ وہ اس مسئلہ کی بداہت کے قائل ہیں اس لئے صانع کا وجود کسی دلیل اور برہان کا محتاج نہیں۔ پھر بھی مزید اطمینان کے لئے متکلمین وجودِ صانع کی مختلف دلیلیں ذکر کرتے ہیں۔

تشریح قولہ: ولما ثبت الخ وجود صانع کی دلیل دو مقدمات پر موقوف ہے۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ عالم حادث ہے۔ جب یہ مقدمہ تفصیلی طور پر ثابت ہو چکا۔ تو اب شارح رح دوسرا مقدمہ ذکر کرتے ہیں کہ ہر حادث یعنی عدم سے وجود کی طرف آنے والی چیز کے لئے کوئی محدث اور صانع ہونا ضروری ہے۔ اس دوسرے مقدمے کی دلیل شارح نے اپنے قول "ضرورة امتناع الخ" سے یہ بیان کی ہے کہ حادث کا وجود و عدم بوجہ اس کے ممکن ہونے کے برابر ہے۔ بس اگر وہ بغیر کسی صانع اور محدث کے عدم سے نکل کر وجود کی طرف آئے تو ممکن کے دونوں جانب یعنی وجود و عدم میں سے ایک کا دوسرے سے بغیر مرجح کے راجح ہونا لازم آئے گا اور ترجیح بلا مرجح محال ہے۔ معلوم ہوا کہ ہر حادث کا بالضرور کوئی محدث

اور صانع ہوتا ہے جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دیتے ہوئے اس کو موجود کرتا ہے۔ اور جب یہ دونوں مقدمے ثابت ہو گئے کہ عالم حادث ہے اور ہر حادث کا کوئی صانع ہوتا ہے تو بطور نتیجہ یہ بھی ثابت ہو گیا کہ عالم کا کوئی صانع ہے۔

قولہ: والمحدث للعالم هو الله الخ اور شارح کی ذکر کردہ دلیل سے صانع عالم کا وجود ثابت ہوا تھا اور مصنف علیہ الرحمہ کے اس قول میں صانع عالم کی ہستی کا تعین ہے کہ عالم کا صانع اللہ ہے۔ یعنی وہ ذات واجب الوجود ہے جس کا وجود اصلی اور خانہ زاد ہے۔ اس کی ذات خود اس کے وجود کی علت ہے وہ اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہیں ہے۔

قولہ: الذی یکون وجودہ من ذاتہ ولا یحتاج الی شیئ اصلاً۔ یہ پوری عبارت واجب الوجود کی صفتِ کاشفہ ہے جو واجب الوجود کے معنیٰ کی وضاحت کر رہی ہے۔

قولہ: اذ لو کان جائز الوجود الخ۔ یہ صانع عالم کے واجب الوجود ہونے کی دلیل ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر صانع واجب الوجود نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ پہلی خرابی یہ لازم آتی ہے کہ صانع عالم ممکن ہونے کی صورت میں عالم میں داخل ہوگا اور ایسی صورت میں وہ عالم کا صانع اور اسکی علت نہیں ہوگا ورنہ خود اپنی ذات کا صانع اور علت ہونا لازم آئے گا کیونکہ عالم میں وہ خود بھی داخل ہے اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ عالم اس چیز کو کہتے ہیں جو اپنے صانع کے وجود پر علامت ہو پس اگر صانع عالم ممکن ہوگا تو منجملہ عالم ہوگا۔ اور عالم ہونے کے سبب اپنے صانع کے وجود پر علامت ہوگا۔ اور چونکہ صانع خود ہے اس لئے خود اپنی ذات کے وجود پر علامت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ ان دونوں خرابیوں کے باعث صانع عالم ممکن نہیں ہو سکتا۔ اور جب ممکن ہونا باطل ہے تو ثابت ہو گیا کہ صانع عالم ذاتِ واجب الوجود ہے۔ جس کو اہلِ اسلام اللہ کہتے ہیں۔

وقریب من هذا ما یقال أن مبدئ الممکنات باسرها لا بد أن یکون واجبا اذ لو کان ممکنا لکان من جملة الممکنات فلم یکن مبدئا لها، وقد یتوهم أن هذا دلیل علی وجود الصانع من غیر افتقار الی ابطال التسلسل ولیس کذالک، بل هو اشارة الی احد ادلة بطلان التسلسل، وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممکنات لا إلی نهایة لاحتاجت إلی علة، وهی لا یجوز أن تکون نفسها ولا بعضها لاستحالة کون الشیئ علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها، فتکون واجبا، فتنقطع السلسلة ⁖

ترجمہ اور اس (مذکورہ دلیل) سے قریب وہ دلیل بھی ہے جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ تمام ممکنات کی علت کا واجب الوجود ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اگر وہ (علت) ممکن ہو۔ تو وہ منجملہ ممکنات کے ہوگی پھر وہ ممکنات کے لئے علت نہیں ہوگی اور بعض لوگوں کو یہ وہم ہولہے کہ یہ (اوپر ماقبل سے ذکر کردہ دلیل) وجود صانع پر ایسی دلیل ہے جس میں ابطال تسلسل کی حاجت نہیں پڑتی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس میں بطلانِ تسلسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے۔ اور وہ (دلیل) یہ ہے کہ اگر سلسلۂ ممکنات لاالیٰ نہایہ مرتب شکل میں موجود ہو (جیسا کہ ممکنات کی علت کو ممکن ماننے سے لازم آتا ہے) تو یہ غیر متناہی ممکنات کا سلسلہ کسی علت کا محتاج ہوگا اور وہ (علت) نہ تو خود وہ سلسلہ ہوسکتا ہے اور نہ اس سلسلۂ غیر متناہی کا بعض ہوسکتا ہے۔ اس لئے کہ شی کا خود اپنے لئے علت ہونا (جو دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے) اور شی کا اپنی علت کے لئے علت ہونا (جو صرف دوسری صورت میں لازم آتا ہے) محال ہے۔ بلکہ علت اس (سلسلۂ ممکنات) سے باہر ہوگی۔ تو وہ واجب ہوگی۔ پھر سلسلہ ختم ہوجائے گا۔

تشریح قولہ و قریب من ھذا الخ ہٰذا کا مشار الیہ صانع کے واجب الوجود ہونے کی وہ دلیل ہے جس کو شارح نے اپنے قول "اذ لو کان جائزا لوجود الخ" سے بیان کیا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اس دلیل اور مذکورہ دلیل کا حاصل ایک ہے صرف الفاظ اور عبارت کا فرق ہے اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ تمام ممکنات کا صانع اگر ممکن ہو تو وہ منجملہ ممکنات کے ہوگا ایسی صورت میں وہ ممکنات کا صانع نہیں ہوگا ورنہ اس کا خود اپنے لئے صانع اور علت ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ تمام ممکنا میں وہ خود بھی داخل ہے اور شئی کا خود اپنی ذات کے لئے صانع اور علت ہونا باطل ہے۔ لہٰذا صانع عالم کا ممکن ہونا باطل ہے اور واجب الوجود ہونا ضروری ہے۔

قولہ: وقد یتوھم الخ واجب الوجود ہستی کے اثبات پر جتنے مشہور دلائل ہیں وہ بطلان تسلسل پر موقوف ہیں۔ مثلاً یہ دلیل کہ عالم ممکن ہے اور کوئی بھی ممکن از خود موجود نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کے وجود کی کوئی علت ہوتی ہے لہٰذا عالم کے وجود کی بھی کوئی علت ہوگی۔ اب اس علت میں عقلاً تین احتمال ہیں اول یہ کہ وہ علت ممتنع ہو۔ دوم یہ کہ وہ علت ممکن ہو۔ سوم یہ کہ وہ علت واجب ہو۔ اول الذکر دونوں احتمال باطل ہیں۔ لہٰذا تیسرا احتمال متعین ہے۔ پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ ممتنع معدوم ہوتا ہے اور وجود سے عاری ہوتا ہے اور جو خود وجود سے عاری ہو وہ کسی دوسرے کے وجود کی علت نہیں ہوسکتا۔ اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ وجود عالم کی علت اگر ممکن ہو تو وہ بھی کسی علت کا محتاج ہوگا اور وہ دوسری علت بھی ممکن ہوگی کسی تیسری علت کا محتاج ہوگی۔ علیٰ ہٰذا القیاس یہ سلسلہ لاالیٰ نہایہ چلے گا۔ اور

تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل باطل ہے لہٰذا عالم کے وجود کی علت کا ممکن ہونا بھی باطل ہے اور جب اول الذکر دونوں احتمالات باطل ہیں تو تیسرا احتمال متعین ہو گیا کہ عالم کے وجود کی علت کوئی واجب الوجود ہستی ہے۔

تو دیکھئے اس دلیل میں وجود عالم کی علت کے ممکن ہونے کی صورت میں تسلسل کا لزوم دکھلا کر اس کو باطل کہا گیا ہے۔ اور تسلسل کا بطلان اس وقت معلوم ہوگا جب دلیل سے اس کا ابطال کیا جائے۔ معلوم ہوا کہ اثباتِ واجب کی یہ دلیل ابطالِ تسلسل پر موقوف ہے۔ مگر تسلسل کا ابطال بہت لمبی چوڑی باتوں اور ایسے مقدمات پر موقوف ہے جو خود محتاج اثبات ہیں۔ اس بناء پر قصہ مختصر کے طور پر بعض لوگوں نے اثبات واجب پر ایسی دلیل ذکر کی ہے۔ جس میں نہ تو کسی شق میں تسلسل لازم آتا ہے نہ تسلسل کو باطل کہنے اور پھر باطل کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے اور پرِ مَا یقال سے واجب الوجود کے اثبات پر جو دلیل ذکر کی گئی ہے۔ اس کے بارے میں بھی صاحبِ مواقف کا یہی خیال ہے کہ یہ اثباتِ واجب الوجود پر ایسی دلیل ہے۔ جس میں تسلسل کے ابطال کی حاجت نہیں پیش آتی۔ کیونکہ اس دلیل میں تو مختصر طور پر اتنا کہا گیا ہے کہ تمام ممکنات کی علت کا واجب الوجود ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اگر کوئی ممکن تمام ممکنات کے وجود کی علت ہو تو چونکہ وہ ممکن خود بھی تمام ممکنات میں داخل ہے اس لئے اس کا خود اپنے لئے بھی علت ہونا لازم آئے گا اور شئی کا خود اپنے لئے علت ہونا باطل ہے۔ لہٰذا کسی ممکن کا تمام ممکنات کے لئے علت ہونا باطل ہے۔ اور جب ممکن علت نہیں ہو سکتا تو ثابت ہو گیا کہ تمام ممکنات کے وجود کی علت کوئی ایسی ہستی ہے۔ جو ان ممکنات سے خارج ہے۔ وہی واجب الوجود ہے۔ تو دیکھئے اس دلیل میں تسلسل کا نام تک نہیں آیا کہ اس کو باطل کہنے اور پھر باطل کرنے کی حاجت پیش آئے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ صاحب مواقف کے اس خیال کو ان کا وہم قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں بات ایسی نہیں ہے بلکہ مذکورہ دلیل میں بطلانِ تسلسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے

قولہ: وھو انہ الخ ضمیر ھُوَ کا مرجع بطلان تسلسل کی وہ دلیل ہے جس کی طرف اور پر اثباتِ واجب الوجود پر ما یقال سے ذکر کردہ دلیل میں اشارہ ہے۔

بطلانِ تسلسل کی اس دلیل کو سمجھنے سے پہلے دو باتیں ذہن میں رکھیں۔ پہلی بات تو یہ کہ تسلسل کے معنی غیر متناہی چیزوں کا مرتب شکل میں بالفعل موجود ہونا ہے۔ اور مرتب شکل میں موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں کا ہر سابق لاحق کے لئے یعنی اپنے مابعد کے لئے علت ہے۔ دوسری بات یہ کہ کسی ممکن کو تمام ممکنات کی علت ماننے سے غیر متناہی ممکنات کا مرتب شکل میں بالفعل موجود ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے کہ جو ممکن تمام ممکنات کی علت ہوگا وہ بھی کسی علت کا محتاج ہوگا اور وہ علت بھی ممکن ہوگی کسی علت کا محتاج ہوگی علیٰ ہٰذا القیاس۔

99

یہ سلسلہ لاالیٰ نہایت چلے گا اور ممکنات غیر متناہیہ کا مرتب طور پر کہ ہر سابق لاحق کے لئے علت ہو بالفعل موجود ہونا لازم آئے گا۔ اور یہی تسلسل ہے جس کے بطلان پر دلیل یہ ہے کہ اگر غیر متناہی ممکنات مرتب شکل میں موجود ہوں تو ان ممکنات غیر متناہیہ کے مجموعہ کی علت یا تو خود مجموعہ ہوگا یا مجموعہ کا بعض ہوگا اور دونوں احتمال باطل ہیں۔ پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے۔ کہ اگر مجموعۂ ممکنات کے لئے علت خود مجموعہ ہو تو علیۃ الشی لنفسہ یعنی شئی کا خود اپنے لئے علت ہونا لازم آئے گا۔ اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر ممکنات غیر متناہیہ کے مجموعہ کے لئے علت اس مجموعہ کا بعض ہو۔ تو جو بعض بھی مجموعہ کے لئے علت ہوگا چونکہ وہ خود بھی اس مجموعہ میں داخل ہے اس لئے وہ اپنے لئے بھی علت ہوگا۔ اور شئی کا خود اپنے لئے علت ہونا باطل ہے۔ دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ جو بعض مجموعۂ ممکنات کے لئے علت ہے وہ مجموعۂ ممکنات میں داخل ہونے کی وجہ سے ممکن ہے اور ممکن کے لئے کسی علت کا ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا اس بعض کے لئے بھی علت ہوگی اور وہ علت مجموعہ ہی کا کوئی فرد ہوگا۔ اور چونکہ وہ بعض مجموعہ کے سبھی افراد کے لئے علت ہے لہٰذا اس کے لئے مجموعہ کے افراد میں سے جس کو بھی علت ماناجائیگا اس کا اپنی علت کے لئے علت ہونا لازم آئے گا۔ اور علیۃ الشی لعلتہ باطل ہے تو جب ممکنات غیر متناہیہ کے مجموعہ کے لئے خود مجموعہ کا علت ہونا اور مجموعہ میں سے بعض کا علت ہونا دونوں احتمالات باطل ہوگئے تو ممکنات غیر متناہیہ کا مرتب شکل میں موجود ہونا بھی باطل ہوگیا۔ اور جب ممکنات غیر متناہیہ کا مرتب شکل میں موجود ہونا باطل ہوگیا تو تسلسل بھی باطل ہوگیا کیونکہ تسلسل امور غیر متناہیہ کے مرتب شکل میں موجود ہونے ہی کا نام ہے۔

قولہ: لاستحالۃ کون الشی الخ یعنی شئی کا اپنے لئے علت ہونا بھی محال ہے اور اپنی علت کے لئے علت ہونا بھی محال ہے۔ اول نفسِ مجموعہ کو مجموعۂ ممکنات کی علت ماننے کی صورت میں لازم آتا ہے اور مجموعہ کے بعض کو بھی علت ماننے کی صورت میں لازم آتا ہے۔ اور ثانی صرف بعض کو مجموعہ کی علت ماننے کی صورت میں لازم آتا ہے۔ مثلاً مجموعۂ ممکنات کے لئے علت اسی مجموعہ کا ایک فرد الف ہے تو الف بھی ممکن ہونے کے سبب علت کا محتاج ہوگا۔ اب اس کے لئے علت مجموعہ کا ایک فرد مثلاً باء ہے تو چونکہ الف مجموعہ کے سبھی افراد کے لئے علت تھا جس میں باء بھی ہے اس لئے الف باء کے لئے بھی علت ہوا۔ اب باء کو الف کے لئے علت ماننے سے شئی کا اپنی علت کے لئے علت ہونا لازم آئے گا۔

قولہ: بل یکون خارجا الخ یعنی جب ممکنات کی علت ان کا مجموعہ ہوسکتا ہے اور نہ ان کا بعض۔ تو پھر ممکنات کی علت ان ممکنات سے خارج ہوگی۔ اور ممکنات سے خارج واجب الوجود ہے جو کسی بھی علت کا محتاج نہیں پس سلسلہ ختم ہوجائے گا۔

ومن مشہور الادلۃ برہان التطبیق، وھو ان تفرض من المعلول الاخیر الی غیر النہایۃ جملۃ، ومما قبلہ بواحد مثلاً الی غیر النہایۃ جملۃ اخری، ثم تطبق الجملتین بان تجعل الاول من الجملۃ الاولی بازاء الاول من الجملۃ الثانیۃ، والثانی بالثانی وھلم جرًّا، فان کان بازاء کل واحد من الاولی واحد من الثانیۃ کان الناقص کالزائد، وھو محال. وان لم یکن، فقد وجد فی الاولی ما لا یوجد بازائہ شیئ فی الثانیۃ، فتنقطع الثانیۃ، وتتناھی، ویلزم منہ تناھی الاولی. لانھا لا تزید علی الثانیۃ الا بقدر متناہ، والزائد علی المتناھی بقدر متناہ یکون متناھیا بالضرورۃ

ترجمہ اور بطلان تسلسل کی مشہور دلیلوں میں سے (ایک) برہان تطبیق ہے اور وہ یہ ہے کہ تم معلول اخیر سے الی غیر النہایہ ایک مجموعہ فرض کرو اور اس سے مثلاً بقدر واحد پہلے سے الی غیر النہایہ دوسرا مجموعہ فرض کرو پھر دونوں مجموعوں کو اس طرح تطبیق دو کہ پہلے مجموعہ کے جزء اول کو دوسرے مجموعہ کے جزء اول کے مقابل میں کرو. اور ثانی کو ثانی کے مقابلہ میں اور اسی طرح (الا الی نہایہ) کرتے جاؤ. پس اگر جملہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں کوئی جزء موجود ہے تو ناقص زائد کے برابر ہوگا اور یہ محال ہے. اور اگر جملہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں جزء نہیں ہے تو جملہ اولیٰ میں ایسا جزء پایا گیا جس کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں کوئی جزء نہیں ہے. لہٰذا جملہ ثانیہ ختم ہو کر متناہی ہو گیا. اور اس سے جملہ اولیٰ کا متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ جملہ اولیٰ جملہ ثانیہ سے صرف متناہی مقدار ہی میں زائد ہے اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو، وہ بالیقین متناہی ہوتا ہے.

۱۰۰

تشریح بطلان تسلسل پر جو مشہور دلائل ہیں. ان ہی میں سے ایک برہان تطبیق ہے اس کو سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھیں کہ تسلسل غیر متناہی چیزوں کے ایسے طور پر بالفعل موجود ہونے کا نام ہے کہ ان میں کا ہر سابق اپنے لاحق یعنی مابعد کے لئے علت ہو. جیسا کہ اجزاء زمانہ میں ہر سابق اپنے لاحق کے لئے علت مُعِدّہ ہوتا ہے. علت معدہ سے مراد وہ چیز ہے کہ جس کے موجود ہو کر معدوم ہونے کے ساتھ دوسری چیز کا وجود ہو. مثلاً ظہر کا وقت موجود ہو کر جب ختم ہوگا تو عصر کے وقت کا وجود ہوگا. پھر عصر کا وقت موجود رہنے کے بعد جب معدوم ہوگا تو مغرب کے وقت کا وجود ہوگا. اسی طرح پرسوں گذشتہ کے موجود ہو کر معدوم ہونے سے کل گذشتہ کا وجود ہوا. اور کل گذشتہ کے موجود ہو کر معدوم ہونے سے آج کے دن کا وجود ہوا تو مذکورہ مثالوں میں ظہر عصر کے لئے، اور عصر مغرب کے لئے اور پرسوں کا دن کل گذشتہ کے لئے اور کل گذشتہ آج کے لئے علت معدہ ہے. اور آج کا دن کل گذشتہ کا معلول ہے. مگر چونکہ ہر دن کا موجود

ہو کر معدوم ہونا اگلے دن کے وجود کی علت ہوتا ہے اور آج کا دن ابھی موجود ہے معدوم ہوا ہی نہیں اس لئے وہ اگلے کل کے لئے علت نہیں ہے۔ اور جو شی معلول ہو مگر کسی دوسرے کے لئے علت نہ ہو۔ اسے معلول اخیر کہتے ہیں لہٰذا آج کا دن معلول اخیر کہلائے گا۔ جس کے لئے علت کل گذشتہ ہے اور وہ بھی معلول ہے۔ اس کے لئے علت پرسوں کا دن ہے اور پرسوں کا دن بھی معلول ہے اس کے لئے علت ترسوں کا دن ہے: علیٰ ہذا القیاس۔

اس تمہید کے بعد برہان تطبیق کا حاصل یہ ہے کہ اگر غیر متناہی چیزوں کا بالفعل موجود ہونا ممکن ہو تو ہمارے لئے یہ ممکن ہوگا کہ ہم معلول اخیر مثلاً آج کے دن سے جانب ماضی کی طرف علت و معلول کا ایک لامتناہی سلسلہ فرض کریں۔ اور ایک دوسرا لامتناہی سلسلہ فرض کریں جس کی ابتداء سلسلۂ اولیٰ سے بقدر واحد پہلے سے ہو۔ یعنی کل گذشتہ سے ہو۔ مثال ملاحظہ کریں۔

سلسلۂ اولیٰ	آج	کل	پرسوں	ترسوں	نرسوں	لاالی نہایہ
سلسلۂ ثانیہ		کل	پرسوں	ترسوں	نرسوں	لاالی نہایہ

مثال مذکور میں سلسلۂ اولیٰ کی ابتداء معلول اخیر یعنی آج سے ہوئی ہے جس کے لئے علت کل گذشتہ ہے اور اس کے لئے علت پرسوں کا دن ہے اور اس کے لئے علت ترسوں گذشتہ ہے۔ لاالی نہایہ اور سلسلۂ ثانیہ بھی غیر متناہی ہے مگر مبدا کی جانب اولیٰ سے بقدر واحد کم ہے اس کی ابتداء کل گذشتہ سے ہے۔ تو سلسلہ اولیٰ کے اندر سلسلۂ ثانیہ موجود ہے اور ثانیہ سے بقدر واحد زائد ہے لہٰذا سلسلہ اولیٰ کل ہوا اور ثانیہ جزو ہوا۔ اب ان دونوں کو اس طرح تطبیق دیں کہ سلسلۂ اولیٰ کے جزو اول یعنی آج کو سلسلۂ ثانیہ کے جزو اول کے مقابلہ میں لائیں گے سلسلۂ اولیٰ کے جزو ثانی کو ثانیہ کے جزو ثانی کے مقابلہ میں اور اولیٰ کے جزو ثالث کو ثانیہ کے جزو ثالث کے مقابلہ میں لائیں اسی طرح تطبیق دیتے چلے جائیں۔ اب دو احتمال ہیں یا تو اسی طرح لاالی نہایہ سلسلۂ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابل میں سلسلۂ ثانیہ کے اندر جزء موجود ہوگا یا اولیٰ کے ہر جزء کے مقابل میں ثانیہ کے اندر جزء موجود نہیں ہوگا۔ پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ اگر سلسلہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابل میں ثانیہ کے اندر جزء موجود ہو تو کل اور جزء کا اور زائد اور ناقص کا برابر ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے سلسلہ اولیٰ کو کل اور بقدر واحد زائد مانا تھا اور ثانیہ کو جزء اور بقدر واحد کم مانا تھا۔ اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر اولیٰ کے ہر جزء کے مقابل میں ثانیہ کے اندر جزء نہیں ہوگا تو گویا اولیٰ کے جس جزء کے مقابل میں ثانیہ کے اندر جزء نہیں ہے اس جزء سے پہلے ہی ثانیہ ختم ہو کر متناہی ہو گیا۔ اور اولیٰ اسی جزء کے بقدر اس سے زائد ہے اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے تو ثانیہ کے متناہی ہونے سے اولیٰ بھی متناہی ہو گیا۔ یہ

خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے دونوں کو غیر متناہی فرض کیا تھا اور جب دونوں احتمالات باطل ہو گئے تو مذکورہ طریقہ پر دونوں سلسلوں کا پایا جانا بھی باطل ہے اور مذکورہ طریقہ پر دونوں سلسلوں کا پایا جانا ممکن ہوا تھا امور غیر متناہیہ کا مرتب شکل میں وجود ماننے کی وجہ سے۔ تو امور غیر متناہیہ کا بالفعل وجود بھی جس کا نام تسلسل ہے باطل ہو گیا۔

وهٰذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان تطبق جملتان احداهما من الواحد لا الى نهاية، والثانية من الاثنين لا الى نهاية، ولا بمعلومات الله تعالىٰ ومقدوراته، فان الاولى اكثر من الثانية مع لاتناهيهما، وذالك لان معنى لاتناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر، لا بمعنى ان ما لا نهاية له، يدخل في الوجود، فانه محال۔

ترجمہ اور یہ تطبیق صرف ان چیزوں میں ممکن ہوگی، جو وجود (خارجی) کے اندر آجائیں نہ کہ ان چیزوں میں جو خالص وہمی ہیں اس لئے کہ وہ چیزیں وہم کے متناہی ہونے سے متناہی ہو جائیں گی۔ لہٰذا مراتبِ عدد کے ذریعہ (برہان تطبیق پر) نقض نہیں وارد ہوگا اس طرح سے کہ ایسے دو جملوں کو باہم تطبیق دیا جائے جن میں سے ایک جملہ واحد سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو۔ اور دوسرا اثنین سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو، اور نہ ہی معلومات الٰہیہ اور مقدورات الٰہیہ کے ذریعہ نقض وارد ہوگا کہ اولیٰ زائد ہے ثانیہ سے باوجودیکہ دونوں غیر متناہی ہیں۔ اور یہ (نقض کا نہ وارد ہونا) اس لئے ہے کہ اعداد اور معلومات الٰہیہ اور مقدوراتِ الٰہیہ کے غیر متناہی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی حد پر پہونچ کر ختم نہیں ہوتے کہ اس کے اوپر دوسرے (عدد یا معلوم یا مقدور) کا تصور نہ کیا جا سکے۔ یہ مطلب نہیں کہ غیر متناہی (اعداد یا معلومات اور مقدورات الٰہیہ) وجودِ خارجی میں داخل ہیں۔ اس لئے کہ یہ تو محال ہے۔

تشریح یہ برہان تطبیق پر وارد ہونے والے ایک شبہ کا جواب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ اعداد اور معلوماتِ الٰہیہ اور مقدورات الٰہیہ کا غیر متناہی ہونا ایک اجماعی مسئلہ ہے۔ لیکن اگر برہان تطبیق کو درست مان لیا جائے تو ان مذکورہ امور میں بھی برہان تطبیق جاری ہو سکے گی اور ان کا متناہی ہونا لازم آئے گا جو خلافِ اجماع ہے۔ اعداد میں برہان تطبیق جاری کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ اعداد کا ایک غیر متناہی سلسلہ واحد سے فرض کیا جائے۔ اور ایک دوسرا غیر متناہی سلسلہ اثنین سے فرض کیا جائے۔ پھر دونوں سلسلوں میں اس طرح تطبیق دی جائے کہ سلسلہ ثانیہ کی پہلی اکائی کے

۱۰۱

مقابلہ میں سلسلہ اولیٰ کی پہلی اکائی کو اور ثانیہ کی دوسری اکائی کے مقابلہ میں اولیٰ کی دوسری اکائی کو اور ثانیہ کی تیسری اکائی کے مقابلہ میں اولیٰ کی تیسری اکائی کو لایا جائے۔ علیٰ ہٰذا القیاس یہ عمل جاری رکھا جائے اس طرح :۔

سلسلۂ اولیٰ	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	لا الیٰ نہایہ
سلسلۂ ثانیہ		۲	۳	۴	۵	۶	۷	لا الیٰ نہایہ

اب ہم پوچھتے ہیں کہ سلسلہ اولیٰ کی ہر اکائی کے مقابلہ میں ثانیہ کے اندر اکائی موجود ہے یا نہیں؟ اگر موجود ہے تو ناقص یعنی سلسلۂ ثانیہ اور زائد یعنی سلسلہ اولیٰ کا برابر ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ سلسلہ اولیٰ کو ہم نے جانب مبدا میں بقدر واحد زائد اور ثانیہ کو بقدر واحد کم فرض کیا تھا۔ اور اگر سلسلہ اولیٰ کی ہر اکائی کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ میں اکائی موجود نہیں ہے تو ثانیہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور اس کے متناہی ہونے سے سلسلہ اولیٰ کا بھی متناہی ہونا لازم آئیگا کیوں کہ وہ سلسلہ ثانیہ سے متناہی مقدار میں یعنی بقدر واحد زائد ہے اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے۔ لہٰذا سلسلہ اولیٰ بھی متناہی ہو گیا۔

۱۰۲

اسی طرح معلوماتِ الٰہیہ اور مقدوراتِ الٰہیہ میں بھی برہان تطبیق جاری ہو گی اس لئے کہ معلومات الٰہیہ مقدورات الٰہیہ سے زائد ہیں کیونکہ باری تعالیٰ کی جتنی مقدرات ہیں وہ اس کو معلوم بھی ہیں۔ مگر اس کی جتنی معلومات ہیں وہ سب کے سب اس کی زیر قدرت نہیں۔ مثلاً اللہ تعالےٰ کو اپنی ذات معلوم ہے مگر مقدور نہیں ہے کیونکہ قدرت کا تعلق ضدین کے ساتھ ہوتا ہے یعنی کسی چیز پر قدرت حاصل ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کو موجود بھی کر سکتا ہے اور معدوم بھی کر سکتا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالےٰ کے اپنی ذات پر قادر ہونے کا یہ مطلب ہو گا کہ وہ اپنی ذات کو موجود بھی رکھ سکتا ہے اور معدوم بھی کر سکتا ہے۔ اس سے ذاتِ باری کے عدم کا امکان لازم آتا ہے۔ حالانکہ ذاتِ باری واجب الوجود ہے اس کا عدم محال ہے۔

معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کو اپنی ذات معلوم ہے مگر مقدور نہیں ہے اسی طرح محالات باری تعالےٰ کو معلوم ہیں مگر اس کا مقدور نہیں ہیں اور جب بعض چیزیں ایسی ہیں جو اللہ کو معلوم ہیں مگر اس کا مقدور نہیں تو ثابت ہو گیا کہ معلوماتِ باری مقدورات باری سے زائد ہیں۔ اب تطبیق کی صورت یہ ہو گی کہ ایک سلسلہ ہم معلومات غیر متناہیہ کا فرض کرتے ہیں اور دوسرا سلسلہ مقدورات غیر متناہیہ کا فرض کرتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ سلسلہ اولےٰ کے ہر معلوم کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ میں کوئی مقدور موجود ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو ناقص یعنی مقدورات اور زائد یعنی معلومات کا برابر ہونا لازم آئے گا اور اگر نہیں ہے تو سلسلہ ثانیہ یعنی مقدورات

کا متناہی ہونا لازم آئیگا اور چونکہ سلسلہ اولیٰ یعنی معلوماتیا سلسلہ ثانیہ یعنی مقدوراتیا متناہیہ سے متناہی مقدار میں زائد ہیں اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے! اس لئے معلوماتیا کا بھی متناہی ہونا لازم آئے گا۔ حاصل کلام یہ کہ اگر برہان تطبیق کو درست مان لیا جائے تو اعداد اور معلومات الٰہیہ اور مقدورات الٰہیہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف اجماع ہے۔ شارح نے اپنے قول" والتطبیق انما یجری فیما دخل تحت الوجود" سے اسی شبہ مذکورہ کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ برہان تطبیق ان امور غیر متناہیہ میں جاری ہوگی جو بالفعل خارج میں موجود ہوں۔ امور وہمیہ اور امور اعتباریہ میں جاری نہیں ہوگی۔ کیونکہ قوت واہمہ متناہی ہونے کی وجہ سے امور غیر متناہیہ کا استحضار نہیں کر سکتی۔ لہذا جہاں وہم کا انقطاع ہوگا تطبیق بھی منقطع ہو جائے گی۔

اور جب یہ بات ہے تو برہان تطبیق پر مراتب اعداد اور معلومات الٰہیہ و مقدورات الٰہیہ کے ذریعہ اعتراض نہیں وارد کیا جا سکتا اس لئے کہ اعداد اور معلومات و مقدرات الٰہیہ کے غیر متناہی ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ غیر متناہی شکل میں بالفعل موجود ہیں بلکہ ان کے غیر متناہی ہونے کا مطلب صرف اتنا ہے کہ وہ کسی ایسی حد پر پہونچ کر ختم نہیں ہو جاتے کہ اس کے اوپر مزید کا تصور نہ کیا جا سکے۔ یعنی جتنے افراد وجود خارجی میں آجائیں گے وہ تو متناہی ہوں گے اور اس سے اوپر مزید آحاد و افراد کے پائے جانے کا امکان ہوگا۔

قولہ: بان تطبق جملتان الخ یہ اعداد میں برہان تطبیق کے اجراء کی صورت ہے جس کو ہم اوپر مفصلاً لکھ آئے ہیں۔

قولہ: فان معلوماتہ الخ یہ معلومات و مقدورات کے ذریعہ ورود نقض کی صورت ہے اس کو بھی ہم اوپر مفصلاً ذکر کر چکے ہیں۔

قولہ: لان معنی الخ یہ مراتب اعداد اور معلومات و مقدورات کے ذریعہ اعتراض وارد نہ ہونے کی دلیل ہے۔

الواحد یعنی ان صانع العالم واحد، ولا یمکن ان یصدق مفہوم واجب الوجود الا علی ذات واحدۃ والمشہور فی ذالک بین المتکلمین برہان التمانع المشار الیہ بقولہ تعالیٰ لوکان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا، وتقریرہ انہ لو امکن الٰہان لامکن بینہما تمانع بان یرید احدہما حرکۃ زید والآخر سکونہ، لان کلا منہما فی نفسہ امر ممکن، وکذا تعلق الارادۃ بکل منہما فی نفسہ اذ لا تضاد بین ارادتین بل

بين المرادين، وح إما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان أولا، فيلزم عجز احدهما، وهو أمارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج، فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال، فيكون محالاً، هذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه، وان قدر لزم عجز الآخر.

ترجمہ (صانع عالم وہ اللہ ہے) جو واحد ہے یعنی صانع عالم واحد ہے۔ اور یہ بات ناممکن ہے کہ واجب الوجود کا مفہوم ذات واحد کے علاوہ کسی پر صادق آئے اور متکلمین کے درمیان اس سلسلے میں مشہور دلیل برہان تمانع ہے جس کی طرف باری تعالیٰ کے قول "لو کان فیھما آلھۃ الا اللہ لفسدتا" میں اشارہ ہے اور اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو الٰہ ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمانع با ایں طور ممکن ہوگا کہ ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا زید کے سکون کا۔ اس لئے کہ دونوں چیزوں میں سے ہر ایک فی نفسہ امر ممکن ہے۔ اور اسی طرح دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ارادہ کا تعلق بھی فی نفسہ ممکن ہے کیونکہ دونوں ارادوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ دونوں مرادوں کے درمیان تضاد ہے۔ اور اس وقت یا تو دونوں چیزیں حاصل ہونگی تو اجتماع ضدین لازم آئے گا۔ یا (دونوں) نہیں (حاصل ہوں گی بلکہ ایک ہی حاصل ہوگی) تو ایک صانع کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔ اور عاجز ہونا حدوث و امکان کی علامت ہے کیونکہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے۔ پس تعدد مستلزم ہے اس امکان تمانع کو جو محال کو مستلزم ہے لہٰذا (تعدد بھی) محال ہوگا۔

یہ تفصیل ہے (برہان تمانع کی) اس تقریر کی جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ دونوں میں ایک اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر نہیں ہوگا تو اس کا عاجز ہونا لازم آئے گا، اور اگر قادر ہوگا تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔

تشریح قولہ: **الواحد**۔ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ باری تعالیٰ کے واحد ہونے کے دو معنی ہیں، ایک معنی تو یہ ہے کہ ان کی ذات امور کثیرہ کے اجتماع سے مرکب نہیں ہے اس اعتبار سے واحد کا لفظ بسیط کا مرادف ہوگا۔ دوسرے معنی یہ ہیں کہ عالم وجود میں کوئی بھی ایسی چیز نہیں، جو واجب الوجود ہونے اور مبدء وجود اور تمام ممکنات کا صانع ہونے میں اس کا شریک اور ساجھی ہو۔ اور ملا علی قاریؒ نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں فرمایا ہے کہ اللہ کے واحد ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ شانہ کی ذات قابل تجزی نہیں ہے نہ صفات میں کوئی اس کا نظیر ہے نہ افعال میں کوئی اس کا شریک ہے۔

اور شیخ ابوالحسن اشعریؒ سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ عدد کے اعتبار سے واحد ہیں۔ شیخ کے اس

قول پر بعض لوگوں نے بڑے شد و مد سے نکیر کی ہے کہ اس سے تو باری تعالیٰ کو معدودات میں داخل کرنا لازم آئے گا اور چونکہ ہر عدد متناہی ہے اور عدد کا متناہی ہونا معدود کے متناہی ہونے کو مستلزم ہے۔ اس بناء پر اللہ تعالیٰ کو واحد بالعدد کہنے سے اس کا متناہی ہونا لازم آئے گا۔ لیکن اس اعتراض میں کوئی جان نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ کے غیر متناہی ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ اس کے لئے بے شمار کثرت ثابت ہے کیونکہ یہ تو صریح شرک ہے۔ ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ باری تعالیٰ کو معدودات میں داخل کرنا بے ادبی سے خالی نہیں۔ حتیٰ کہ ایک صحابی پر آپ نے محض اس بناء پر نکیر فرمائی تھی کہ انھوں نے رسول کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو ضمیر تثنیہ میں جمع کیا تھا۔ جیسا کہ مسلم اور ابوداؤد و نسائی میں حضرت عدی بن حاتم سے مروی ہے کہ ایک شخص نے نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس تقریر کی اور کہا۔ "من یطع اللّٰہ ورسولہ فقد رشد ومن یعصھما فقد غوی" تو آپ نے فرمایا "بئس الخطیب انت قل ومن یعص اللّٰہ ورسولہ۔ یعنی من یعصھما کے بجائے من یعص اللّٰہ ورسولہ کہو۔

اور اشعری کے کلام کی توجیہ یہ ہوگی کہ اشعری کا اللہ تعالیٰ کو واحد بالعدد کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اللہ جزئی حقیقی ہیں واحد بالنوع یا واحد بالجنس نہیں ہیں جس کے تحت افراد کثیرہ ہوتے ہیں۔

قولہ یعنی ان صانع العالم الخ ماسبق میں ماتن نے فرمایا تھا" والمحدث للعالم ھو اللّٰہ" صانع عالم اللہ ہے اور شارح نے اللہ کی تفسیر ذات واجب الوجود سے کی تھی تو اللہ کو واحد ہونے کے ساتھ متصف کرنا ذات واجب الوجود کو واحد کے ساتھ متصف کرنا ہوا۔ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شارح فرمارہے ہیں فلا یمکن ان یصدق مفھوم واجب الوجود الا علیٰ ذات واحدۃ۔ اور جب صانع عالم اللہ ہے اور اللہ ذات واجب الوجود ہے اور ذات واجب الوجود واحد ہے تو معلوم ہوا کہ صانع عالم واحد ہے۔

قولہ: والمشھور فی ذالک الخ باری تعالیٰ کی وحدانیت پر قائم ہونے والے دلائل میں سے بعض تو وہ ہیں جو صانع عالم کے واحد ہونے پر دال ہیں۔ جیسے برہان تمانع ہے۔ اور بعض وہ ہیں جو واجب الوجود کے واحد ہونے پر دال ہیں۔ مثلاً متکلمین کی یہ دلیل کہ اگر دو واجب الوجود موجود ہوں تو دونوں صفت وجوب میں شریک ہونگے۔ لہٰذا کسی دوسرے جزء کے ذریعہ ایک دوسرے سے ممتاز ہونگے تو واجب کا مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔ مرکب ہونا محتاج الی الاجزاء ہونے کو مستلزم ہونیکے سبب محال ہے لہٰذا دو واجب الوجود ہونا بھی محال ہے۔ اور برہان تمانع کی طرف اشارہ باری تعالیٰ کے قول "لوکان فیھما آلھۃ الا اللّٰہ لفسدتا" میں ہے جو قیاس استثنائی ہے۔ تالی کی نقیض کا استثنا کرنے سے نتیجہ مقدم کی نقیض ہوگا۔ شکل یوں بنے گی" لوکان فیھما آلھۃ الا اللّٰہ (مقدم) لفسدتا (تالی)

لکنہما لم تفسدا (نقیض تالی کا استثناء) فلم یکن فیہما آلہۃ الا اللہ (نتیجہ)

قولہ وتقریرہ۔ یہ برہان تمانع کا بیان ہے کہ اگر دو صانع ممکن ہوں تو ان دونوں کے درمیان تمانع اور ٹکراؤ ممکن ہوگا۔ مثلاً جس وقت ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے۔ دوسرا صانع کا زید کے سکون کا ارادہ کرنا ممکن ہوگا۔ اس لئے کہ زید ایک جسم ہے اور ہر جسم میں حرکت اور سکون دونوں ممکن ہیں۔ لہٰذا زید کی حرکت اور سکون میں ہر ایک اپنی ذات کے اعتبار سے یعنی مد مقابل سے صرف نظر کرتے ہوئے ممکن ہے تو جس صانع نے زید کی حرکت کا ارادہ کیا۔ اس نے بھی ممکن کا ارادہ کیا۔ اور جس نے سکون کا ارادہ کیا۔ اس نے بھی ممکن کا ارادہ کیا۔ اسی طرح ہر صانع کے ارادہ کا حرکت و سکون میں سے ہر ایک کے ساتھ تعلق بھی ممکن ہے۔ یعنی حرکت و سکون میں سے ہر ایک کا ارادہ کرسکتا ہے۔ کیونکہ دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں۔ کیونکہ ارادۂ حرکت ایک صانع کا ہے اور ارادۂ سکون دوسرے صانع کا ہے۔ تضاد تو اس وقت ہوتا ہے جب دونوں ارادوں کا محل ایک ہوتا، بایں معنی کہ ارادۂ حرکت جس صانع نے کیا تھا ارادۂ سکون بھی وہی صانع کرتا۔ ہاں تضاد دونوں مرادوں یعنی حرکت اور سکون میں ہے۔

حاصل کلام یہ کہ زید کی حرکت اور اس کا سکون دونوں ممکن ہیں اور صانعین میں سے ہر ایک کا زید کی حرکت اور سکون میں سے ہر ایک کا ارادہ کرنا بھی ممکن ہے تو ایک صانع کا زید کی حرکت کا اور دوسرے صانع کا زید کے سکون کا ارادہ کرنا بھی ممکن ہے۔ یہی تمانع اور ٹکراؤ ہے۔ اب احتمالات تین ہیں۔ پہلا احتمال یہ ہے کہ دونوں صانع کی مراد پوری ہو۔ یعنی زید حرکت بھی کرے اور ساکن بھی رہے۔ یہ اجتماع ضدین ہونیکی وجہ سے محال ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں صانع میں سے کسی کی مراد پوری نہ ہو۔ یعنی زید نہ حرکت کرے نہ ساکن ہو۔ یہ ارتفاع ضدین ہونیکی وجہ سے محال ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ایک کی مراد پوری ہو۔ دوسرے کی مراد پوری نہ ہو۔ تو جس کی مراد پوری نہ ہوگی وہ عاجز ہوا۔ اور عاجز ہونا چونکہ حادث اور ممکن ہونے کی علامت ہے۔ اور حادث و ممکن صانع عالم نہیں ہوسکتا۔ تو ایک ہی صانع ہوا۔ دو صانع ہونا باطل ہوگیا۔

قولہ: ھذا التفصیل الخ یعنی برہان تمانع کی جو تقریر میں نے کی ہے وہ مفصل ہے۔ اور یہ تقریر مجمل اور مختصر ہے کہ اگر دو خدا ممکن ہوں تو ان میں سے ایک خدا دوسرے خدا کی مخالفت پر قادر ہوگا یا قادر نہیں ہوگا۔ اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر نہ ہو تو عاجز ہوگا اور عاجز خدا نہیں ہوسکتا۔ اور اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر ہو۔ بایں طور کہ دوسرا خدا جو کام کرنا چاہتا ہے اس کو نہ کرنے دے۔ تو دوسرا عاجز ہونے کی وجہ سے خدا نہیں ہوسکتا۔ لامحالہ ایک ہی خدا ہوگا۔

وَبِمَا ذکرنا یندفع ما یقال انہ یجوز ان یتفقا من غیر تمانع، او ان تکون الممانعة والمخالفة غیر ممکنة لاستلزامھا المحال، او ان یمتنع اجتماع الارادتین کارادة الواحد حرکة زیدٍ وسکونہ معاً۔

ترجمہ اور (برہان تمانع کی) اس تقریر سے جو ہم نے ذکر کی ہے وہ اشکالات دفع ہو جاتے ہیں جو یوں بیان کئے جاتے ہیں کہ ہو سکتا ہے دونوں (صانع) بغیر تمانع کے باہم اتفاق رکھیں یا ان کے درمیان تمانع اور اختلاف محال کو مستلزم ہونیکی وجہ سے ناممکن ہو یا یہ کہ دونوں ارادوں کا اجتماع محال ہو، جیسے ایک ہی (صانع) کا زید کی حرکت اور اس کے سکون کا ایک ساتھ ارادہ کرنا (محال ہے)

تشریح قولہ: وبما ذکرنا الخ یعنی برہان تمانع کی مذکورہ بالا تقریر سے مندرجہ ذیل اشکالات رفع ہو جاتے ہیں، پہلا اشکال اس موقع پر یہ کیا جاتا ہے کہ ہو سکتا ہے دونوں صانع ہر کام میں اتفاق واتحاد رکھیں تمانع اور ٹکراؤ کی صورت اختیار نہ کریں اور اس صورت میں دونوں کی مراد ایک ہوگی تو نہ اجتماع ضدین لازم آئے گا نہ ارتفاع ضدین اور نہ دونوں میں سے کسی کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔ یہ اشکال تقریر مذکور میں شارح کے قول (لامکن بینھما تمانع) سے دفع ہو جاتا ہے۔ یعنی ہم نے تمانع کو ممکن کہا ہے اور امکانِ اتفاق امکان تمانع کے منافی نہیں ہے۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ متعدد صانع ماننے کی صورت میں ان کے درمیان تمانع کا امکان بایں طور کہ مثلاً ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا زید کے سکون کا ارادہ کرے۔ ہم کو تسلیم نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں خود تمہارے بقول اجتماع ضدین یا ارتفاع ضدین یا دونوں میں سے ایک صانع کا عاجز ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔ اور جس سے محال لازم آئے گا وہ بھی محال ہوتا ہے۔ لہٰذا تمانع محال ہے۔ یہ اشکال تقریر مذکور میں شارح کے قول (لانّ کلاً منھما فی نفسہ امر ممکن) سے دفع ہو جاتا ہے۔ یعنی جب زید کا ایک جسم ہونے کے ناطے حرکت کرنا اور ساکن ہونا دونوں ممکن ہے اسی طرح ہر صانع کا زید کی حرکت کا ارادہ کرنا ممکن ہے اور زید کے سکون کا ارادہ کرنا بھی ممکن ہے۔ تو ایک صانع کا زید کی حرکت کا ارادہ کرنا اور دوسرے صانع کا زید کے سکون کا ارادہ کرنا ممکن ہوگا اور یہی تمانع ہے۔ لہٰذا تمانع ممکن ہوا۔ تیسرا اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ جس طرح ایک ہی شخص کا ایک ہی وقت میں زید کی حرکت اور سکون دونوں کا ارادہ کرنا محال ہے۔ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ تمانع کی مثال مذکور میں بھی دونوں ارادوں یعنی ارادۂ حرکت اور ارادۂ سکون کا اجتماع محال ہو۔ یہ اشکال شارح کے قول (اذلا تضاد بین الارادتین) سے رفع ہو جاتا ہے یعنی دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں کہ ان کا اجتماع اجتماع ضدین ہونیکی وجہ سے محال ہو۔ اس لئے کہ دونوں ارادوں کا محل ایک نہیں ہے بلکہ ارادۂ حرکت کا محل ایک صانع ہے اور ارادۂ سکون کا محل دوسرا صانع ہے۔ ہاں تضاد اگر ہے تو دونوں کی مرادوں یعنی حرکت اور سکون کے درمیان ہے۔

واعلم ان قولہ تعالیٰ لوکان فیھما آلھۃ الا اللہ لفسدتا حجۃ اقناعیۃ، والملازمۃ عادیۃ علیٰ ما ھو اللائق بالخطابیات، فان العادۃ جاریۃ بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاکم علیٰ ما اشیر الیہ بقولہ تعالیٰ ولعلا بعضھم علیٰ بعض۔

۱۰۵

ترجمہ اور جاننا چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "لوکان فیھما آلھۃ الا اللہ لفسدتا" حجتِ اقناعیہ ہے اور (مقدم وتالی کے درمیان) تلازم عادی ہے جیسا کہ یہی دلائلِ خطابیہ کے مناسب ہے۔ کیونکہ متعدد حاکم ہونے کے وقت تمانع اور ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش ہونیکی عادت چلی آرہی ہے جیسا کہ اس کی طرف اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ولعلا بعضھم علیٰ بعض" میں اشارہ کیا گیا ہے۔

تشریح عبارت مذکورہ کو سمجھنے کے لئے یہ بات ذہن میں رکھیئے کہ پیشِ نظر آیت کریمہ قیاس استثنائی ہے جس میں تالی کے بطلان کا استثناء کرنے سے مقدم کے بطلان کا نتیجہ نکلتا ہے۔ قیاس کی شکل یوں بنتی ہے۔ لوکان فیھما آلھۃ الا اللہ لفسدتا، لکن التالی باطل فالمقدم مثلہ، یعنی اگر متعدد الٰہ ہوتے تو زمین وآسمان میں فساد رونما ہوتا مگر تالی یعنی فساد کا رونما ہونا باطل اور منتفی ہے پس مقدم یعنی تعدد الٰہ بھی باطل اور منتفی ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ آیت مذکورہ تعدد الٰہ کے بطلان پر برہان قطعی ہے جو یقینی مقدمات سے مرکب ہوتا ہے۔ یا حجت اقناعی ہے جو مفید ظن ہوا کرتی ہے اور جس پر براہین کے سمجھنے کی صلاحیت نہ رکھنے والے لوگ قناعت کرلیتے ہیں تو بعض لوگوں نے آیت مذکورہ کو تعدد الٰہ کی نفی پر برہان قطعی قرار دیا ہے اور شارح اس کو حجت اقناعی قرار دے رہے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں اقوال میں کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ آیت کا برہان قطعی ہونا بطریق اشارہ ثابت ہے۔ جیسا کہ شارح رحؒ نے خود کہا ہے۔ والمشھور فی ذالک بین المتکلمین برھان التمانع المشار الیہ بقولہ لوکان فیھما آلھۃ الا اللہ لفسدتا۔ اور اپنے منطوق وعبارت کے اعتبار سے حجتِ اقناعی ہے۔ لہٰذا شارح پر آیت کے تعدد الٰہ کی نفی پر برہانِ قطعی ہونے سے انکار کرنے کا الزام عائد نہیں کیا جاسکتا۔

قولہ: والملازمۃ عادیۃ۔ یہ آیت مذکورہ کے حجتِ اقناعی ہونیکی دلیل ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ آیت کے اندر مقدم یعنی تعدد آلہہ اور تالی یعنی فساد کے درمیان تلازم قطعی نہیں جس کی بناء پر آیت کو تعدد آلہہ کی نفی پر حجت قطعیہ قرار دیا جائے۔ بلکہ یہ تلازم اس عادت پر مبنی ہے جو بشر حکام کے تعدد کی صورت میں دیکھنے میں آئی ہے کہ جہاں وہ ایک سے دو ہوئے تو عادۃً ان میں باہمی اکھاڑ پچھاڑ اور ہر ایک کے دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش میں مشغول ہونے کے سبب وہاں فساد اور

بدنظمی پیدا ہوئی. گویا تعددِ حکام اور فساد کے درمیان عادۃً تلازم ہوتا ہے اسی طرح تعدد آلہہ اور فساد کے درمیان تلازم ہوگا، مگر یہ تلازم قطعی نہیں ہے کیونکہ خلافِ عادت کا امکان ہے اس لئے ایسا ہوسکتا ہے کہ متعدد آلہہ ہوں. اور ان میں بشر حکام میں جاری عادت کے برخلاف اتفاق ہونے کے سبب فساد اور بدنظمی نہ ہو. پس جب تعدد آلہہ اور فساد کے درمیان تلازم قطعی نہیں بلکہ مبنی بر عادت ہونے کے سبب ظنی ہے تو آیتِ مذکورہ تعدد آلہہ کی نفی پر حجتِ قطعی نہیں ہوگی بلکہ حجتِ اقناعی ہوکر مفیدِ ظن ہوگی.

قولہ: علیٰ ما ھو اللائق بالخطابیات. خطابیات سے مراد وہ دلائل ہیں جن سے غالب گمان اس بات کا ہوتا ہے کہ مخاطب ہمارے مدعیٰ کو تسلیم کرلے گا. اور قیاس خطابی اس قیاس کو کہتے ہیں جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو ظاہری لحاظ سے عامۃ الناس کے نزدیک مسلّم ہوں. اسی بناء پر قیاس خطابی عامۃ الناس کے حق میں بہ نسبت برہان کے زیادہ نفع بخش ہے. کیونکہ اس کے مقدمات عامۃ الناس کے نزدیک مقبول اور مانوس ہوتے ہیں جمہور کے طعن کے خوف سے کوئی ان مقدمات کے انکار کی ہمت نہیں کرسکتا. اس قیاس کو قیاس خطابی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ خطباء اور مقررین اپنے خطبوں اور تقریروں میں اس قیاس سے استدلال کرتے ہیں. کیونکہ مقصود عوام سے اپنے مدعیٰ کو تسلیم کرانا ہوتا ہے. اور یہ مقصد ایسے مقدمات سے بہ آسانی پورا ہوتا ہے جو لوگوں کے ذہنوں میں راسخ ہوں.

قولہ: علیٰ ما اشیر الیہ الخ پوری آیت اس طرح ہے. ما اتخذ اللہ من ولد وما کان معہ من الٰہ، اذاً لذھب کل الٰہ بما خلق، ولعلا بعضھم علیٰ بعض.

آیت کا ترجمہ یہ ہے. نہ تو اللہ نے کسی کو اپنی اولاد بنائی اور نہ اس کے ساتھ کوئی الٰہ ہے. اس وقت تو ہر الٰہ اپنی بنائی ہوئی چیز کو لے جاتا اور ایک دوسرے پر چڑھ دوڑتا.

وَالّا فان ارید الفساد بالفعل ای خروجھما عن ھٰذا النظام المشاھد فمجرد التعدد لایستلزمہ لجواز الاتفاق علیٰ ھٰذا النظام وَاِن ارید امکان الفساد فلادلیل علیٰ انتفائہ بل النصوص شاھدۃ بطیّ السمٰوٰت ورفع ھٰذا النظام، فیکون ممکنا لا محالۃ.

ترجمہ ورنہ اگر (فساد سے) فساد بالفعل یعنی (زمین و آسمان) دونوں کا اس موجودہ نظام سے نکل جانا مراد ہو تو اس نظام پر اتفاق ممکن ہونے کی وجہ سے محض تعدد اس کو مستلزم نہیں ہے اور اگر امکانِ فساد مراد ہے تو اس کے منتفی ہونے پر کوئی دلیل نہیں بلکہ نصوص آسمانوں کے لپیٹ دئے جانے اور اس نظام کے ختم کردئے جانے کی شہادت دیتے ہیں پس وہ لامحالہ ممکن ہوگا.

تشریح حاصل عبارت یہ ہے کہ اگر ہم آیتِ مذکورہ کو تعدد آلہہ کی نفی پر حجتِ اقناعیہ اور مقدم و تالی

کے درمیان تلازم عادی نہ مانیں بلکہ اسے حجت قطعیہ اور مقدم تالی کے درمیان تلازم قطعی قرار دیں تو دلیل تام نہیں ہو گی۔ کیونکہ دلیل کے تام ہونے کے لئے دو باتیں ضروری ہیں۔ ایک تو مقدم تعدد الٰہ اور تالی فساد کے درمیان تلازم قطعی ہونا۔ دوسرے تالی یعنی فساد کا باطل ہونا تاکہ اس کا استثناء کرنے سے مقدم یعنی تعدد الٰہ کے بطلان کا نتیجہ نکلے۔ اور یہاں یہ دونوں باتیں موجود نہیں ہیں کیونکہ جانب تالی یعنی اللہ تعالیٰ کے ارشاد (لَفَسَدَتَا) میں فساد سے یا تو فساد بالفعل یعنی وقوعِ فساد مراد ہوگا یا امکانِ فساد مراد ہوگا۔ اگر وقوع فساد مراد ہے تو دلیل کے تام ہونے کی پہلی شرط یعنی مقدم و تالی کے درمیان قطعی طور پر تلازم نہیں پایا گیا کیونکہ محض تعدد آلہہ کا جب تک اُن آلہہ کے درمیان تمانع نہ ہو۔ فساد کو مستلزم ہونا قطعی اور یقینی نہیں ہے اس لئے کہ ان متعدد آلہہ کا زمین و آسمان کے اس موجودہ نظام پر اتفاق ممکن ہے اور اگر فساد سے امکان فساد مراد ہے تو مقدم تعدد آلہہ اور تالی فساد کے درمیان تلازم مسلم ہے۔ مگر دلیل کے تام ہونے کی دوسری شرط یعنی تالی کا باطل ہونا متحقق نہیں کہ آپ یہ کہہ سکیں کہ اگر تعدد آلہہ ہوتا تو فساد ممکن ہوتا لیکن فساد کا ممکن ہونا باطل ہے۔ لہٰذا تعدد آلہہ بھی باطل ہے۔ اس لئے کہ نصوص آسمانوں کے لپیٹ دئے جانے اور اس موجودہ نظام کے ختم کر دئے جانے کی شہادت دے رہے ہیں جیسا کہ ارشاد ہے۔ یوم نطوی السماء کطی السجل للکتب۔ اسی طرح ارشاد ہے۔ واذا الکواکب انتثرت اور "والسماوات مطویات" اور اذا السماء انشقت، اور اذا الشمس کورت، وغیر ذالک۔ تو دیکھئے اِن نصوص میں آسمانوں کے لپیٹ دئے جانے اور ان کے پھٹ جانے، ستاروں کے جھڑنے، آفتاب کے بے نور ہو جانے کی خبر دی گئی۔ یہ سب فساد نہیں تو اور کیا ہے۔ لہٰذا امکانِ فساد کو باطل کہہ کر تعدد آلہہ کے بطلان کا نتیجہ نکالنا درست نہیں۔

قولہ: ای خروجهما الخ یعنی فساد سے وقوعِ فساد اور زمین و آسمان کے موجودہ نظام کا ختم ہو جانا مراد ہو۔

قولہ: فلا دلیل علی انتفائہ الخ اور جب امکانِ فساد کے منتفی ہونے پر جو کہ نقیضِ تالی ہے کوئی دلیل نہیں بلکہ نصوص سے وقوعِ فساد ثابت ہے۔ تو اس نقیضِ تالی کا استثناء کرتے ہوئے لکنہما لم تفسدا بمعنی لم یمکن فسادهما کہنا اور اس سے نقیضِ مقدم " فلم تکن فیهما آلهة الا الله " نتیجہ نکالنا درست نہیں۔

لا یقال الملازمة قطعیة، والمراد بفسادهما عدم تکونهما بمعنی انه لو فرض صانعان لأمکن بینهما تمانع فی الافعال کلها فلم یکن احدهما صانعا، فلم یوجد مصنوع، لانا نقول امکان التمانع لا یستلزم الا عدم تعدد الصانع، وهو یستلزم انتفاء

المصنوع، علیٰ انہ یرد منع الملازمۃ ان ارید عدم التکون بالفعل، ومنع انتفاء اللازم ان ارید بالامکان،

ترجمہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ تلازم قطعی ہے اور زمین و آسمان کے فساد سے مراد ان کا مکوّن اور موجود نہ ہونا ہے۔ بایں معنی کہ اگر دو صانع بالفرض موجود ہوتے تو ان کے درمیان تمام کاموں میں تمانع ممکن ہوتا۔ اس صورت میں ان دونوں میں سے کوئی بھی صانع نہ ہوتا اور کسی مصنوع کا وجود نہ ہوتا اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ امکانِ تمانع صرف متعدد صانع نہ ہونے کو مستلزم ہے اور وہ کسی مصنوع کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے۔ علاوہ اس کے اگر عدم تکون بالفعل مراد ہے تو تلازم کا تسلیم نہ ہونا، اور اگر عدم تکون بالامکان مراد ہے تو انتفاءِ لازم کا تسلیم نہ ہونا وارد ہوتا ہے۔

تشریح اوپر شارح علیہ الرحمہ نے وَاِلَّا فان ارید سے آیت مذکورہ کو حجت اقناعیہ اور مقدم و تالی کے درمیان تلازم عادی نہ ماننے کی صورت میں فساد کو فساد بالفعل اور امکان فساد کے درمیان منحصر کرکے دلیل کو غیر تام قرار دیا تھا۔ اس پر ایک معارضہ وارد ہوتا ہے۔ لایقال سے شارح نے اسی معارضہ کو نقل کرکے لانا نقول سے اس کا جواب دیا ہے۔ حاصل معارضہ یہ ہے کہ فساد کو فساد بالفعل اور امکانِ فساد کے درمیان منحصر کرنا صحیح نہیں، بلکہ ایک تیسرے معنیٰ کا احتمال ہے اور وہ تیسرا معنی عدم تکون ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر متعدد آلہہ ہوتے تو زمین و آسمان کا فساد ہوتا یعنی ان کا کون اور وجود نہ ہوتا۔ لیکن لازم اور تالی یعنی زمین و آسمان کا مکون اور موجود نہ ہونا باطل ہے پس اسی طرح ملزوم اور مقدم یعنی تعدد آلہہ بھی باطل ہے۔

اس صورت میں آیت مذکورہ تعدد آلہہ کی نفی پر حجتِ قطعیہ ہوگی اور مقدم تعدد الٰہ اور تالی فساد بمعنی عدم تکون کے درمیان تلازم قطعی ہوگا۔

قولہ: بمعنی انہ الخ یہ تعدد آلہہ اور فساد بمعنی عدم تکون کے درمیان تلازم کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر دو صانع ہوتے تو ان کے درمیان تمام اشیاء کے ایجاد میں تمانع ممکن ہوتا۔ بایں طور کہ ان میں سے کوئی بھی کسی چیز کو بنانے اور موجود کرنے کا ارادہ کرتا تو دوسرا اس کو روک دیتا۔ اس صورت میں دونوں میں سے کوئی بھی کسی چیز کا صانع نہ ہوتا اور جب کوئی صانع نہ ہوتا تو کسی بھی مصنوع اور مخلوق کا کوئی بھی وجود نہ ہوتا تو گویا تعدد صانع قطعی طور پر امکان تمانع کو مستلزم ہے اور امکان تمانع انتفاءِ مصنوع یعنی کسی بھی مصنوع اور مخلوق کے مکون اور موجود نہ ہونے کو مستلزم ہے۔ لہٰذا تعدد صانع قطعی طور پر کسی بھی مصنوع کے نہ پائے جانے کو مستلزم ہے۔ پس تعدد آلہہ اور فساد بمعنی عدم تکون کے درمیان تلازم قطعی ثابت ہوگیا۔

قولہ: لانا نقول الخ یہ معارضہ مذکورہ کا جواب ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ تمہارا قول "لو فرض

صانعان لامکن بینھما تمانع" درست ہے اور تعدد صانع کا امکان تمانع کو مستلزم ہونا مسلم ہے۔ مگر امکانِ تمانع جو کہ تالی اور لازم ہے بوجہ محال ہونے کے صرف اپنے مقدم اور ملزوم یعنی تعدد صانع کے محال اور معدوم ہونے کو مستلزم ہے۔ انتفاءِ مصنوع یعنی کسی بھی مخلوق اور مصنوع کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ انتفاءِ مصنوع کے لئے وقوعِ تمانع ضروری ہے جبکہ تعددِ صانع کی صورت میں امکانِ تمانع لازم آتا ہے۔ جو وقوعِ تمانع کو مستلزم نہیں ہے۔ کیونکہ ہر ممکن کا واقع ہونا ضروری نہیں۔

قولہ: وھو الخ ضمیر کے مرجع میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ امکانِ تمانع ہو۔ اور مطلب یہ ہو کہ امکان تمانع انتفاءِ مصنوع کو مستلزم نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ تمانع ممکن ہونے کے باوجود واقع نہ ہو بلکہ صانعین کا اتفاق ہو جائے دوسرا احتمال یہ ہے کہ ضمیر کا مرجع عدمِ تعددِ صانع ہو۔ اس صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ عدمِ تعدد صانع انتفاءِ مصنوع کو مستلزم نہیں۔ کیونکہ ایک صانع سے مصنوع کا وجود ہو سکتا ہے۔

قولہ: علی انہ یرد الخ یہ معارضہ مذکورہ میں فساد سے عدم تکون مراد لینے پر اعتراض ہے۔ حاصل یہ ہے کہ آیت کریمہ تعدد آلہہ کی نفی پر حجت قطعیہ نہیں ہوگی اور فساد سے عدم تکون مراد لینے کی صورت میں دلیل تام نہیں ہوگی کیونکہ دلیل کے تام ہونے کے لئے ایک تو یہ ضروری ہے کہ مقدم تعدد آلہہ اور تالی فساد بمعنی عدم تکون کے درمیان تلازم قطعی ہو۔ دوسرے یہ کہ لازم اور تالی یعنی فساد بمعنی عدم تکون منتفی ہو تاکہ اس کا استثناء کرنے سے ملزوم اور مقدم یعنی تعدد آلہہ کے منتفی ہونے کا نتیجہ نکلے۔ اور یہاں یہ دونوں شرطیں نہیں پائی جاتیں۔ کیونکہ اگر فساد سے عدم تکون بالفعل مراد ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر متعدد آلہہ ہوتے تو زمین و آسمان بایں معنیٰ فاسد ہوتے کہ وہ بالفعل مکوّن اور موجود نہ ہوتے تو اس صورت میں مقدم تعدد آلہہ اور فساد بالمعنی المذکور کے درمیان تلازم تسلیم نہیں کیونکہ محض تعدد آلہہ بغیر وقوعِ تمانع کے فساد بالمعنیٰ المذکور کو مستلزم نہیں کیونکہ تعدد کی صورت میں اگرچہ تمانع ممکن ہے مگر امکان تمانع امکان اتفاق کے منافی نہیں اور جب اتفاق ممکن ہے تو فساد بالمعنی المذکور لازم نہیں آئے گا۔ اور اگر فساد سے عدم تکون بالامکان مراد ہے۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر متعدد الٰہ ہوتے تو زمین و آسمان کا فساد بمعنی مکوّن اور موجود ہونا ممکن ہوتا۔ تو اس صورت میں تلازم تسلیم ہے مگر لازم یعنی عدم تکون کے امکان کا منتفی ہونا تسلیم نہیں کہ اس کا استثناء کرتے ہوئے آپ کہیں "لکنھما لم تفسدا بمعنیٰ لم یمکن عدم تکوّنھما" کیونکہ جیسا کہ عرض کیا گیا کہ نصوص سے زمین و آسمان کے عدم کا امکان ہی نہیں بلکہ وقوع ثابت ہے۔ الغرض فساد سے عدم تکون مراد لینے کی صورت میں دلیل تام نہیں ہوگی۔

فان قیل مقتضی کلمۃ لو انتفاء الثانی فی الماضی بسبب انتفاء الاول فلا یفید الا الدلالۃ علی ان انتفاء الفساد فی الزمان الماضی بسبب انتفاء التعدد، قلنا نعم، ھذا بحسب اصل اللغۃ لکن قد یستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء علی انتفاء الشرط من غیر دلالۃ علی تعیین زمان کما فی قولنا لو کان العالم قدیما لکان غیر متغیر، والآیۃ من ھذا القبیل، وقد یشتبہ علی بعض الاذھان احد الاستعمالین بالآخر فیقع الخبط۔

ترجمہ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ حرفِ لَو کا مقتضی اول (شرط) کے نہ پائے جانے کے سبب ثانی (جزاء) کا زمانۂ ماضی میں نہ پایا جانا ہے۔ پس تو نہیں دلالت کرتا ہے مگر اس بات پر کہ زمانۂ ماضی میں فساد کا نہ پایا جانا تعدد کے نہ پائے جانے کے سبب ہے۔ ہم کہیں گے ہاں! یہ اصل لغت کے اعتبار سے ہے لیکن بعض دفعہ انتفاءِ جزاء سے انتفاءِ شرط پر استدلال کرنے کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے کسی زمانہ کی تعیین وتخصیص کے بغیر۔ جیسا کہ ہمارے قول لو کان العالم قدیما کان غیر متغیر میں۔ اور آیت اسی قبیل سے ہے اور بعض دفعہ بعض لوگوں کو ایک استعمال کا دوسرے سے اشتباہ ہو جاتا ہے۔ جس سے گڑبڑی واقع ہوتی ہے۔

تشریح حاصل اعتراض یہ ہے کہ آیت "لو کان فیھما آلھۃ" میں لو حرف شرط ہے جو نحویوں کے بیان کے مطابق اول یعنی شرط کے نہ پائے جانے کے سبب زمانۂ ماضی میں ثانی یعنی جزاء کے نہ پائے جانے پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے کوئی کہے لو جئتنی لاکرمتک، اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا۔ اس کا صاف مطلب یہی ہوا کہ تمھاری آمد نہ ہونے کے سبب میری طرف سے ماضی میں تمھارا اکرام نہیں ہوا۔ اس لحاظ سے آیت لو کان فیھما آلھۃ کا معنیٰ یہ ہوا کہ اگر متعدد آلہہ ہوتے تو فساد ہوتا مگر متعدد آلہہ نہیں تھے جس کے سبب فساد نہیں ہوا۔ تو آیت میں حرفِ لَو تعددِ آلہہ کے منتفی ہونے کے سبب ماضی میں فساد کے منتفی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا انتفاءِ فساد پر انتفاءِ تعدد دلیل ہوا۔ خود انتفاءِ تعدد پر کوئی دلیل نہیں جبکہ مقصود تعددِ آلہہ کی نفی پر دلیل قائم کرنا ہے۔ گویا اعتراض کے دو جز ہیں ایک یہ کہ لو انتفاء اول کے سبب انتفاء ثانی پر دلالت کرتا ہے۔ دوسرے یہ کہ ماضی میں ثانی کے منتفی ہونے پر دلالت کرتا ہے جواب میں اعتراض کے ان دونوں اجزاء کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ یہ تسلیم ہے کہ حرف لَو کا اصلی اور وضعی معنیٰ وہی ہے جو آپ نے ذکر کیا۔ لیکن بعض دفعہ اس کے برعکس انتفاء ثانی کے سبب انتفاء اول پر دلالت کرتا ہے۔ دراں حالیکہ اول کا انتفاء کسی خاص زمانہ کے ساتھ مقید نہیں ہوتا۔ مثلاً ہمارا قول "لو کان العالم قدیما لکان غیر متغیر" ہے اگر عالم قدیم ہوتا تو غیر متغیر ہوتا۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ وہ غیر متغیر نہیں بلکہ متغیر ہے اس سے معلوم

۱۰۸

ہوا کہ وہ قدیم نہیں ہے تو دیکھئے اس مثال میں ثانی یعنی غیر متغیر ہونے کی نفی کو دلیل بنایا گیا ہے اول یعنی قدیم ہونے کی نفی پر اسی طرح آیت میں حرف لَوْ انتفاء ثانی سے انتفاءِ اول پر استدلال کرنے کے لئے ہے۔ اور آیت کا معنی ہے اگر متعدد آلہہ ہوتے تو فساد ہوتا لیکن فساد نہیں ہوا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ متعدد آلہہ نہیں ہیں۔

حاصل جواب یہ کہ اصلی معنی اور ہے اور معنی مستعمل فیہ اور ہے۔ اس فرق کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے بعض لوگوں کو دھوکا ہو جاتا ہے۔

القدیم هٰذا التصریح بما عُلم التزامًا اذ الواجب لا یکون اِلّا قدیمًا ای لا ابتداء لوجوده اذ لو کان حادثًا مسبوقًا بالعدم لکان وجوده من غیره ضرورة، حتّٰی وقع فی کلام بعضهم ان الواجب والقدیم مترادفان لکنه لیس بمستقیم للقطع بتغایر المفهومین، وانما الکلام فی التساوی بحسب الصدق، فاِنّ بعضهم علٰی ان القدیم اعمُّ من الواجب لِصدقه علٰی صفات الواجب بخلاف الواجب، فانه لا یصدق علیها، ولا استحالة فی تعدد الصفات القدیمة، وانما المستحیل تعدد الذوات القدیمة۔

ترجمہ (محدث عالم) قدیم ہے یہ صراحت ہے اس بات کی جو (اس سے پہلے) التزامی طور پر معلوم ہو چکی ہے کیونکہ واجب قدیم ہی ہوگا۔ یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں ہوگی۔ کیونکہ اگر وہ حادث بمعنی مسبوق بالعدم ہوتا، تو لقیناً اس کا وجود غیر سے (مستفاد) ہوتا۔ یہاں تک کہ بعض مشائخ کے کلام میں یہ (مذکور) ہے کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں۔ لیکن یہ درست نہیں ہے۔ دونوں کے مفہوم میں تغائر یقینی ہونے کی وجہ سے۔ اور کلام صرف مصداق کے اعتبار سے (دونوں کی) تساوی کے بارے میں ہے۔ اس لئے کہ بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ قدیم بوجہ صفاتِ واجب پر صادق آنے کے عام ہے۔ برخلاف واجب کے کہ وہ صفات پر صادق نہیں آتا اور صفاتِ قدیمہ کے متعدد ہونے میں کوئی استحالہ نہیں۔ محال تو صرف ذوات قدیمہ کا متعدد ہونا ہے۔

تشریح قولہ: هٰذا التصریح الخ اس سے قبل شارح علیہ الرحمۃ مصنف ؒ کے قول ((والمحدث للعالم هو الله)) میں لفظ اللہ کی تفسیر ذات واجب الوجود سے کر چکے ہیں۔ لہٰذا واجب الوجود لفظ "اللہ" کا موضوع لہ ہوا۔ اور چونکہ واجب الوجود اس کو کہتے ہیں جس کا وجود اپنا ذاتی ہو۔ غیر کے ایجاد کا نتیجہ نہ ہو اس بناء پر اس کے لئے لازم ہے کہ اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو۔ کہ اس سے پہلے وہ معدوم ہو۔ ورنہ پھر مسبوق بالعدم ہونے کے سبب وہ حادث ہوگا۔ ایسی صورت میں اس کا وجود ذاتی نہیں ہوگا بلکہ ایجاد غیر کا نتیجہ ہوگا۔ اور جب واجب الوجود کے لئے لازم ہے کہ اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو۔ اور جس کے وجود کی ابتداء نہ ہو وہ قدیم ہے اِس سے معلوم ہوا کہ واجب الوجود جو کہ لفظ اللہ کا موضوع لہ ہے۔ اس کے لئے

قدیم ہونا لازم ہے۔ لہٰذا مصنفؒ کے قول "وَالمحدث للعالم هوالله" میں لفظ اللہ کی دلالت اپنے موضوع لہ ذاتِ واجب الوجود پر مطابقی ہوئی۔ اور لازمِ موضوع لہ یعنی قدیم پر التزامی ہوئی۔ پھر جب مصنف رحؒ نے "القدیم" لفظِ اللہ کی صفت کے طور پر ذکر کیا تو گویا جو بات اِس سے پہلے لفظ اللہ سے التزاماً معلوم ہوئی تھی۔ اس کی صراحت ہوگئی۔

قولہ: اذالواجب لا یکون الخ یہ لفظِ اللہ سے قدیم کے التزاماً معلوم ہونیکی دلیل ہے حاصل یہ ہے کہ لفظ "اللہ" کے موضوع لہ یعنی واجب الوجود کے لئے قدیم ہونا لازم ہے اور لفظ سے اس کے لازم موضوع کا علم التزامی ہوتا ہے۔ اس بناء پر لفظِ "اللہ" سے قدیم ہونے کا علم التزامی ہے۔

قولہ: ای لا ابتداء لوجودہ۔ الخ یہ قدیم کی تفسیر ہے جس کو دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جاتا ہے کہ قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔

قولہ: اذلوکان حادثا الخ یہ لفظِ اللہ کے موضوع لہ ذاتِ واجب الوجود کے لئے قدیم ہونا لازم ہونے کی دلیل ہے کہ اگر واجب الوجود بجائے قدیم ہونے کے حادث بمعنیٰ مسبوق بالعدم ہو۔ یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء ہو جس سے پہلے وہ معدوم ہو تو ایسی صورت میں وہ واجب الوجود نہیں رہے گا۔ کیونکہ معدوم کا وجود ذاتی نہیں ہوتا، بلکہ ایجادِ غیر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ جبکہ واجب الوجود کا وجود ذاتی ہوتا ہے۔

قولہ: مسبوقا بالعدم الخ یہ حادث کی تفسیر ہے۔ اس تفسیر سے اس بات پر متنبہ کرنا مقصود ہے کہ حادث سے فلاسفہ کی اصطلاح مراد نہیں ہے کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک حادث سے مراد وہ چیز ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو۔ اگرچہ وہ مسبوق بالعدم نہ ہو۔ جیسے عالم ان کے نزدیک حادث بایں معنیٰ ہے کہ وہ اپنے وجود میں باری تعالیٰ کا محتاج ہے مگر مسبوق بالعدم نہیں ہے اس بناء پر قدیم بالزمان ہے۔

قولہ: حتی وقع فی کلام بعضھم الخ یہ شارح کے قول اذالواجب لا یکون الا قدیما کی غایت ہے۔ یعنی واجب کے لئے قدیم ہونے کا لزوم اتنا قوی ہے۔ کہ بعض لوگ ان دونوں کو ایک ہی چیز سمجھ کر مترادف کہہ بیٹھے، اگرچہ اُن کا یہ قول درست نہیں ہے۔ کیونکہ دو لفظوں کے درمیان ترادف کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے اور یہاں واجب اور قدیم کا مفہوم ایک نہیں بلکہ ایک دوسرے سے متغائر اور مختلف ہے۔ کیونکہ واجب کا مفہوم تو یہ ہے کہ اس کا وجود ذاتی ہے۔ ایجادِ غیر کا نتیجہ نہیں ہے اور قدیم کا مفہوم یہ ہے کہ وہ مسبوق بالعدم نہیں۔ یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں۔

قولہ: وانما الکلام الخ جب ترادف کے قول کی تردید کر چکے تو اب کہتے ہیں کہ بحث صرف تساوی فی الصدق کے بارے میں ہے کہ واجب اور قدیم کے درمیان مصداق کے اعتبار سے تساوی ہے یا نہیں؟

دو چیزوں کے درمیان تساوی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک جن چیزوں پر صادق آئے دوسری بھی ان پر صادق آئے۔ اگرچہ مفہوم لغوی ان کا ایک دوسرے سے مختلف ہو، مثلاً انسان اور ناطق، کہ مفہوم لغوی ان دونوں کا مختلف ہونے کے باوجود مصداق کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں۔ جن افراد پر انسان صادق آتا ہے۔ ان ہی افراد پر ناطق بھی صادق آتا ہے۔

۱۰۹ قولہ: فان لبعضھم ذھبوا الخ یہاں سے شارح علیہ الرحمہ واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کے بارے میں مشائخ کا اختلاف بیان فرما رہے ہیں۔ بعض سے یہاں جمہور مراد ہیں۔ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ واجب اور قدیم کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ بایں طور کہ قدیم عام ہے کیونکہ وہ جس طرح ذاتِ واجب پر صادق ہے صفاتِ واجب پر بھی صادق ہے یعنی واجب تعالیٰ کی ذات اور صفات دونوں قدیم ہیں برخلاف واجب کے کہ وہ صرف ذاتِ واجب یعنی باری تعالیٰ پر صادق ہے اس کی صفات پر صادق نہیں۔ کیونکہ اگر ذاتِ باری کی طرح صفات باری بھی واجب ہوں تو تعددِ وُجَباء لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے۔ کیونکہ توحید کا مطلب یہ ہے کہ واجب الوجود صرف ایک ہے۔

ولا استحالۃ فی تعدد الصفات القدیمۃ الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ وہ یہ کہ اگر واجب کا اطلاق صفاتِ باری پر اس لئے درست نہیں ہے کہ تعدد وجباء لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے تو پھر قدیم کا بھی صفاتِ باری پر اطلاق نہ ہونا چاہیئے ورنہ تعددِ قدماء لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے۔
حاصل جواب یہ ہے کہ محال ذواتِ قدیمہ کا تعدد ہے جو صفات کو قدیم ماننے سے لازم نہیں آرہا ہے۔ بلکہ صفاتِ قدیمہ کا تعدد لازم آرہا ہے اور یہ محال نہیں ہے۔

وفی کلام بعض المتاخرین کالامام حمید الدین الضریری ومن تبعہ تصریح بان الواجب الوجود لذاتہ ھو اللہ تعالیٰ وصفاتہ، واستدلوا علیٰ ان کل ما ھو قدیم، فھو واجب لذاتہ بانہ لو لم یکن واجبا لذاتہ لکان جائز العدم فی نفسہ، فیحتاج فی وجودہ الیٰ مخصص فیکون محدثا، اذ لا نعنی بالمحدث الا ما یتعلق وجودہ بایجاد شیئ آخر۔

ترجمہ اور بعض متاخرین مثلاً امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین کے کلام میں اس بات کی صراحت ہے کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں۔ اور ان لوگوں نے اس بات پر کہ جو چیز قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہ بھی ہوگی۔ یہ دلیل پیش کی ہے کہ اگر وہ واجب نہ ہوگی تو اس کا عدم ممکن بالذات ہوگا پس وہ اپنے وجود میں کسی مخصص اور مرجح کا محتاج ہوگی اور حادث ہوگی۔ اس لئے

کہ حادث کا کوئی معنی نہیں سوائے اس چیز کے جس کا وجود دوسری چیز کے ایجاد سے وابستہ ہو۔

تشریح واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کے بارے میں دوسرا مذہب امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین کا ہے کہ واجب الوجود اور قدیم کے درمیان تساوی کی نسبت ہے کیونکہ جس طرح قدیم اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات دونوں ہیں اسی طرح واجب الوجود بھی اللہ کی ذات اور صفات دونوں ہیں اور جب دونوں مصداق میں متحد ہیں تو دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہوئی۔

قولہ: واستدلوا علیٰ ان کل الخ: متاخرین کے نزدیک جب واجب اور قدیم کے درمیان تساوی ہے۔ ہر ایک کا دوسرے پر صدق کلی ہوتا ہے۔ تو ہر واجب قدیم ہوگا۔ اور ہر قدیم واجب ہوگا۔ مگر چونکہ ہر واجب کا قدیم ہونا فریق اول یعنی جمہور کے نزدیک بھی مسلم ہے کیونکہ واجب ان کے نزدیک قدیم سے اخص ہے۔ اور اخص کے ہر فرد پر اعم صادق آتا ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک بھی ہر واجب کا قدیم ہونا مسلم ہے۔ اس بناء پر ہر واجب کے قدیم ہونے پر دلیل نہیں پیش کی۔ البتہ فریق اول کے نزدیک قدیم چونکہ واجب سے عام ہے اور عام کے ہر فرد پر خاص صادق نہیں آتا۔ لہٰذا ہر قدیم کا واجب ہونا ان کے نزدیک مسلّم نہیں، اس لئے ہر قدیم کے واجب ہونے پر دلیل پیش کر رہے ہیں۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہر قدیم واجب نہیں ہوگا تو ممکن ہوگا جس کے حق میں وجود اور عدم دونوں برابر ہیں۔ پس وہ عدم سے نکل کر وجود کی طرف آنے میں کسی مخصص اور مرجح کا محتاج ہوگا جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دیتے ہوئے موجود کرے۔ اس صورت میں وہ قدیم نہیں رہے گا بلکہ حادث ہوگا کیونکہ حادث اسی کو کہتے ہیں جس کا وجود کسی دوسرے کی ایجاد کا نتیجہ ہو۔ اور قدیم کا حادث ہونا باطل ہے اور یہ باطل قدیم کو ممکن ماننے سے لازم آیا ہے لہٰذا قدیم کا ممکن ہونا باطل ہے اور جب قدیم کا ممکن ہونا باطل ہوگیا تو ثابت ہوگیا کہ کلّ ماھُوَ قدیمٌ فھو واجبٌ، یعنی ہر قدیم واجب ہے۔

ثم اعترضوا بان الصفات لو کانت واجبة لذاتها لکانت باقیة والبقاء معنیً، فیلزم قیام المعنیٰ بالمعنیٰ، وھو محال، فاجابوا بان کل صفة فھی باقیة ببقاءٍ ھو نفس تلک الصفة وھٰذا کلامٌ فی غایة الصعوبة، فان القول بتعدد الواجب لذاته منافٍ للتوحید، والقول بامکان الصفات ینافی قولھم بان کل ممکن حادث،

ترجمہ پھر ان (متاخرین) نے (خود اپنے اوپر) اعتراض کیا کہ صفات اگر واجب ہوں گی تو وہ باقی ہوں گی، اور بقا ایک معنیٰ ہے پس قیام معنیٰ بالمعنیٰ لازم آئے گا۔ اور وہ محال ہے۔ پھر (خود ہی)، ان لوگوں نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کی ہر صفت ایسے بقاء کے ساتھ متصف ہو کر باقی ہے جو بقا

اس صفت کا عین ہے اور یہ بحث انتہائی مشکل ہے اس لئے کہ تعدّدِ واجب کا قول توحید کے منافی ہے۔ اور صفات کے ممکن ہونے کا قول متکلمین کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہے۔

تشریح صفات کو واجب کہنے والوں نے خود اپنے اوپر ایک اعتراض کیا ہے۔ اور خود ہی اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض سمجھنے سے پہلے اتنی بات ذہن میں رکھیئے کہ جو چیز قائم بالذات نہ ہو بلکہ کسی موصوف اور محل سے لگ کر موجود ہو۔ اس سے الگ ہو کر اس کا کوئی وجود نہ ہو۔ متکلمین اس کو معنیٰ اور فلاسفہ اس کو عرض کہتے ہیں۔ صفاتِ باری بھی اپنے وجود میں اپنے موصوف یعنی ذات باری کا محتاج ہونے کی وجہ سے قائم بالذات نہیں ہیں۔ اس لئے وہ از قبیلِ معنیٰ ہیں۔ اب اعتراض سنیئے۔

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر صفات کو واجب کہیں گے تو چونکہ واجب کا عدم محال ہے اس کا بقا ضروری ہے۔ اس بناء پر صفات جو از قبیلِ معنیٰ ہیں باقی ہوں گی۔ اور جس طرح کسی شخص کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ علم اس کے ساتھ قائم ہے اور جاہل ہونے کا یہ مطلب ہے کہ جہل اس کے ساتھ قائم ہے یعنی مشتق کا کسی پر اطلاق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مادّہٗ اشتقاق اس کے ساتھ قائم ہے۔ اس لحاظ سے صفات جو از قبیلِ معنیٰ ہیں۔ ان کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بقاء جو ایک معنیٰ اور صفت ہے ان صفات کے ساتھ قائم ہے۔ لہٰذا قیامِ معنیٰ بالمعنیٰ لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے جس طرح قیامِ عرض بالعرض محال ہے۔ دلیلِ استحالہ دونوں کی ایک ہی ہے جو عنقریب مصنفؒ کے قول "لیس بعرضٍ" کی شرح میں آئے گی۔

قولہ: فلجابوا الخ جواب کی توضیح یہ ہے کہ قیامِ معنیٰ بالمعنیٰ کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں۔ ایک قائم اور دوسرے ما قام بہ۔ اور یہاں بقاءِ صفات میں دو چیزیں نہیں ہیں کیونکہ صفات اور ان کا بقاء دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ بقاء ان صفات سے زائد اور خارج کوئی دوسری چیز نہیں ہے۔ اور جب صفاتِ الٰہی کا بقا عینِ صفات ہے، تو ان کو متغائر سمجھتے ہوئے ان میں سے ایک یعنی بقاء کو قائم اور دوسری یعنی صفات کو ما قام بہ قرار دینا اور قیامِ معنیٰ بالمعنیٰ کا حکم لگانا درست نہیں۔ کیونکہ قائم اور ما قام بہ کے درمیان مغائرت ضروری ہے۔

قولہ: وھٰذا کلام الخ عام طور سے شراح نے ہٰذا کا مشار الیہ کلامِ متأخرین کو قرار دیا ہے۔ مگر اس کے بعد جو عبارت آرہی ہے اس کے پیشِ نظر واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کے بارے میں گذشتہ بحث کو مشار الیہ قرار دینا زیادہ درست ہے۔ جس میں جمہور اور متأخرین دونوں کا مذہب آگیا ہے۔ وجہِ صعوبت شارح نے خود ہی بیان کردی کہ اگر متأخرین کے مذہب کے پیشِ نظر واجب اور قدیم کے درمیان تساوی قرار دیتے ہوئے صفات کو واجب کہا جائے تو تعددِ واجب کا قائل ہونا پڑتا ہے۔ اور تعددِ واجب کا قول توحید کے منافی ہے۔ اور اگر جمہور کے مذہب کے پیشِ نظر قدیم کو عام اور واجب کو ذاتِ باری کے ساتھ خاص مانا جائے صفات

کو واجب نہ مانا جائے۔ بلکہ ممکن مانا جائے تو متکلمین کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے کیونکہ اس قول کے مطابق صفات حادث ہوں گی حالانکہ وہ قدیم ہیں۔

فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنىٰ عدم المسبوقية بالعدم وهذا لاينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الىٰ ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني، وفيه رفض لكثير من القواعد وسياتي لهذا زيادة تحقيق انشاء الله تعالىٰ۔

ترجمہ پس اگر وہ (صفات کو ممکن کہنے والے) یہ کہیں کہ صفات قدیم بالزمان ہیں یعنی مسبوق بالعدم نہیں ہیں اور یہ حادث بالذات بمعنیٰ ذاتِ واجب کا محتاج ہونے کے منافی نہیں ہے تو یہ ایسی بات کا کہنا ہے جو فلاسفہ کا مذہب ہے۔ یعنی قدم اور حدوث میں سے ہر ایک کا ذاتی اور زمانی کی طرف تقسیم ہونا اور اس میں بہت سے قواعد کا ترک لازم آتا ہے۔ اور اس کی مزید تحقیق انشاء اللہ عنقریب آئے گی۔

تشریح فلاسفہ قدم اور حدوث کی ذاتی اور زمانی کی طرف تقسیم کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ قدیم بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔ اور اس کے برعکس حادث بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو اور قدیم بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو اس کے برعکس حادث بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو۔ فلاسفہ کی اس تقسیم کی روشنی میں ایک چیز بیک وقت قدم اور حدوث دونوں کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے۔ بایں طور کہ قدم زمانی ہو اور حدوث ذاتی ہو۔ جیسا کہ عالم کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ عالم بوجہ مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قدیم بالزمان ہے اور اپنے وجود میں ذاتِ واجب کا محتاج ہونے کے سبب حادث بالذات ہے۔ اسی طرح جو لوگ قدیم کو ذات باری اور صفاتِ باری دونوں پر صادق آنے کے سبب عام اور واجب کو صرف ذات باری پر صادق آنے کے سبب خاص قرار دیتے ہیں۔ صفات کو واجب نہیں مانتے بلکہ اسے ممکن کہتے ہیں ان پر جب یہ اعتراض وارد ہوا کہ اگر صفات کو ممکن کہو گے تو "کل ممکن حادث" کے تحت ان کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ صفات تمہارے نزدیک بھی قدیم ہیں تو ان لوگوں نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا کہ صفات کے قدیم اور حادث ہونے میں کوئی منافات نہیں، بایں طور کہ وہ مسبوق بالعدم نہ ہونے کے سبب قدیم بالزمان ہیں اور اپنے موصوف یعنی ذاتِ واجب کا محتاج ہونے کے سبب حادث بالذات ہیں۔

شارح علیہ الرحمہ اس جواب کو یہ کہہ کر رد فرما رہے ہیں کہ یہ جواب فلاسفہ کے اس مذہب پر مبنی ہونے کی وجہ سے غلط ہے کہ قدم اور حدوث میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں ایک ذاتی دوسری زمانی۔

متکلمین کے نزدیک یہ تقسیم معتبر نہیں ان کے نزدیک قدیم علی الاطلاق وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو اور حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو۔ لہٰذا دونوں میں منافات ہے۔ ایسی صورت میں صفات کو قدیم اور حادث دونوں کہنا اجتماع متنافیین کا حکم لگانا ہے۔ لیکن شارح کا اس جواب کو محض فلاسفہ کے مذہب پر مبنی ہونے کی وجہ سے رد کرنا محل نظر ہے۔ کیونکہ ہر بات میں چاہیے وہ حق ہی کیوں نہ ہو فلاسفہ کی مخالفت کرنا واجب نہیں ہے۔

قولہ: وفیہ رفض الخ یعنی صفات کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہنے میں بہت سے اسلامی قواعد کو ترک کرنا پڑتا ہے۔ ان قواعد میں سے پہلا قاعدہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہیں یعنی ہر فعل ان سے ان کے ارادہ اور اختیار سے صادر ہوتا ہے۔ دوسرا یہ کہ فاعل مختار کا معلول یعنی جو چیز فاعل سے اس کے اختیار اور ارادہ سے صادر ہو، وہ حادث بالزمان ہوتی ہے۔

تیسرا یہ کہ ایجاب یعنی بے اختیار ہونا نقص اور عیب ہے۔ اب رہی یہ بات کہ صفات کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہنے میں ان قواعد کا ترک کیسے لازم آتا ہے تو وہ اس لئے کہ صفات قدیمہ بالزمان دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان کا صدور باری تعالیٰ سے اس کے اختیار کے بغیر ہوگا۔ ایسی صورت میں باری تعالیٰ کا فاعل غیر مختار ہونا لازم آئے گا تو پہلا قاعدہ چھوٹ گیا کہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہیں اور یا صفات قدیمہ کا صدور باری تعالیٰ سے بالاختیار ہوگا تو دوسرا قاعدہ چھوٹتا ہے کہ فاعل مختار کا معلول حادث بالزمان ہوتا ہے۔ اور اگر صفات کا صدور باری تعالیٰ سے بالایجاب ہو اور عالم کا صدور بالاختیار ہوتا کہ صرف عالم کا بوجہ فاعل مختار کا معلول ہونے کے حادث ہونا لازم آئے۔ تو تیسرا قاعدہ چھوٹتا ہے کہ ایجاب یعنی بے اختیار ہونا نقص اور عیب ہے۔

قولہ: وسیاتی الخ یعنی اس مسئلہ کی کہ صفات واجب ہیں جیسا کہ متاخرین کا مذہب ہے یا ممکن ہیں جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے۔ مزید تحقیق عنقریب صفات کی بحث میں مصنفؒ کے قول "وھی لاھو ولاغیرہ" کی شرح میں آئے گی۔ حاصل تحقیق یہ ہے کہ صفات فی نفسہ ممکن ہیں اور جو لوگ انھیں واجب لذاتہ کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ صفات واجب بمعنی ثابت لذات اللہ تعالیٰ ہیں۔

القادر العلیم السمیع البصیر الشائی المرید لان بداھۃ العقل جازمۃ بانّ محدث العالم علیٰ ھذا النمط البدیع والنظام المحکم مع ما یشتمل علیہ من الافعال المتقنۃ والنقوش المستحسنۃ لا یکون بدون ھذہ الصفات، علاان اضدادھا نقائص، یجب تنزیہ اللہ تعالیٰ عنہا، وایضا قد ورد الشرع بہا، وبعضہا مما لا یتوقف ثبوت الشرع علیہا، فیصح التمسک بالشرع فیہا، کالتوحید بخلاف وجود الصانع وکلامہ ونحو ذالک مما یتوقف ثبوت الشرع علیہ۔

ترجمہ: صانعِ عالم قدرت والا، علم والا، سمع والا، بصر والا، مشیت اور ارادہ والا ہے۔ اس لئے کہ عقل بدیہی طور پر اس بات کا یقین کرتی ہے کہ عالم کو اس انوکھے ڈھنگ پر مستحکم و مبنی بر حکمت نظام پر اس مستحکم کاریگری اور پسندیدہ نقش و نگار کے ساتھ پیدا کرنے والا جس پر عالم مشتمل ہے ان صفات کے بغیر نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں ان "صفات" کے اضداد نقص اور عیب ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کی پاکی واجب ہے اور نیز شریعت نے ان (صفات) کو ذکر کیا ہے۔ اور بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں لہٰذا ان صفات (کے اثبات میں) شریعت سے استدلال کرنا درست ہے۔ مثلاً توحید ہے۔ برخلاف وجودِ صانع اور کلامِ صانع وغیرہ صفات کے جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔

تشریح: قولہ: لان بداھۃ العقل الخ شارح کا اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ صانع عالم کا مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہونا بدیہی ہے۔ ہر انصاف پسند عالم کے اس انوکھے انداز پر پیدا کئے جانے اور اس کی بناوٹ میں جن مصالح اور حِکَم کی رعایت کی گئی ہے ان سب کو، اسی طرح عالم کے کامل و اکمل نظام کو دیکھ کر یہ یقین کرنے پر مجبور ہے کہ اس کو بنانے والا ہر طرح سے کامل و اکمل ہے اور ان مذکورہ صفاتِ کمال کے ساتھ متصف ہے۔

قولہ: علیٰ ان اضدادھا نقائص الخ یہ صانع عالم کے مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہونے کی دوسری دلیل ہے کہ اگر صانع عالم ان مذکورہ صفاتِ کمال کے ساتھ متصف نہیں ہوگا۔ تو ان کے اضداد یعنی موت، عجز، جہل، بہراپن، اندھاپن کے ساتھ متصف ہوگا، جو از قبیل نقائص ہیں اللہ تعالیٰ کو ان نقائص سے پاک سمجھنا واجب ہے۔

قولہ: وایضا الخ یہ تیسری دلیل ہے کہ شریعت نے صانع عالم کے لئے یہ صفات ذکر کئے ہیں۔ مثلاً الحی القیوم، ان اللہ علیٰ کل شیٔ قدیر، انزلہ بعلمہ، انہ سمیع بصیر، وغیرہ۔

قولہ: وبعضھا الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ شریعت ایسے قانون کا نام ہے جو ہر طرح کامل و مکمل ہو، نقائص سے پاک ہو اور ایسا قانون وہی وضع کر سکتا ہے جو کامل صفات والا ہو۔ اس لئے شریعت کے شریعت ہونے کا ثبوت اس بات پر موقوف ہے کہ اس کا واضع یعنی اللہ تعالیٰ صفاتِ کمال کے ساتھ متصف ہو۔ پس اگر صانع عالم کے واسطے مذکورہ صفات کے اثبات میں شریعت سے استدلال کیا جائے گا تو شکل یوں بنے گی کہ شریعت کا ثبوت موقوف ہے اللہ تعالیٰ کے واسطے صفاتِ کمال کے ثابت ہونے پر، اور مذکورہ صفاتِ کمال کا ثبوت موقوف ہے شریعت پر۔ نتیجہ نکلے گا کہ شریعت کا ثبوت موقوف ہے شریعت پر، اور یہ توقف الشیٔ علیٰ نفسہ ہے جس کو دَور کہتے ہیں اور دَور باطل ہے۔ لہٰذا صانع عالم کے

لئے مذکورہ صفات کمال کے ثبوت پر شریعت سے استدلال باطل ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہے۔ مثلاً توحید ہے کیوں کہ اگر کسی جگہ دو حاکم قانون کی تنفیذ پر مامور ہوں تو ہر ایک کی اطاعت واجب ہوگی، یہ نہیں کہا جائیگا کہ چونکہ ایک کے بجائے دو حاکم ہیں اس لئے یہ قانون ہی نہیں۔ لہٰذا ایسی صفات کے ثبوت کیلئے شریعت سے استدلال درست ہوگا۔

البتہ بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔ لہٰذا ان صفات کے ثبوت میں شریعت سے استدلال درست نہیں ہوگا۔ مثلاً وجود باری اور کلام باری ہے کہ جب تک صانع عالم کا وجود اور اس کا امر و نہی کے ساتھ کلام کرنا ثابت نہ ہو اس کی طرف سے کسی شریعت کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

لیس بعرض لانہ لا یقوم بذاتہ بل یفتقر إلی محل یقومہ فیکون ممکنا، ولانہ یمتنع بقاؤہ، وإلا لکان البقاء معنیً قائما بہ، فیلزم قیام المعنی بالمعنیٰ، وھو محال لان قیام العرض بالشی معناہ ان تحیُّزَہٗ تابع لِتحیّزِہٖ، والعرض لا تحیزلہ بذاتہ، حتی یتحیز غیرہ بتبعیّتہ۔

ترجمہ (صانع عالم) عرض نہیں ہے۔ اس لئے کہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اس کو قائم رکھتا ہے، پس وہ ممکن ہوگا۔ اور اس لئے کہ عرض کا بقاء محال ہے۔ ورنہ بقاء ایسا معنیٰ ہوگا جو عرض کے ساتھ قائم ہوگا تو قیام معنیٰ بالمعنیٰ لازم آئیگا اور یہ محال ہے۔ اس لئے کہ عرض کے کسی شی کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس عرض کا تحیز اس شی کے تحیز کے تابع ہے اور عرض کا اپنا کوئی ذاتی تحیز ہوتا ہی نہیں کہ دوسرا اس کے تابع ہو کر متحیز ہو۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ صانع عالم کی صفات ثبوتیہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب صفات سلبیہ کا ذکر فرما رہے ہیں اور ان صفات سلبیہ میں عرض کو مقدم کیا۔ کیونکہ الوہیت اور عرضیت کے درمیان تنافی زیادہ واضح ہے۔ اسی وجہ سے کوئی بھی کسی عرض کے إلٰہ ہونے کا قائل نہیں ہوا۔ اور اگر کوئی بظاہر کسی عرض کی الوہیت کا قائل بھی ہوا۔ اس نے اس کے لئے ایسی صفات ثابت کیں جو جوہر کا خاصہ ہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک وہ عرض ہی نہیں ہے۔

قولہ: لانہ لا یقوم بذاتہ الخ۔ یہ صانع عالم کے عرض نہ ہونے کی دلیل ہے کہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا۔ بلکہ اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا ممکن کی شان ہے پس اگر صانع عالم کو عرض مانا جائے تو اس کا ممکن ہونا لازم آئے گا۔ اور صانع عالم کا ممکن ہونا باطل ہے جیسا کہ مصنف رح کے قول "والمحدث للعالم

ھو اللہ" کی شرح میں تفصیل سے گذر چکا. لہٰذا صانع عالم کا عرض ہونا بھی باطل ہے۔

قولہ: ولانہ یمتنع بقاؤہ. الخ. یہ صانع عالم کے عرض نہ ہونے کی دوسری دلیل کا کبریٰ ہے۔ اور صغریٰ محذوف ہے اور یہ دلیل حد اوسط کے صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول بننے کی وجہ سے قیاس کی شکل ثانی ہے۔

پوری دلیل یوں ہے۔ صانع عالم بوجہ واجب ہونے کے باقی رہنے والا ہے اور عرض باقی رہنے والا نہیں ہے۔ لہٰذا صانع عالم عرض نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ عرض کا بقاء محال کیوں ہے تو اولاً تو اس لئے کہ عرض نام ہی اس چیز کا ہے جس کو بقاء اور قرار نہ ہو۔ کہا جاتا ہے۔ عرض لفلان امر، جب کسی کو ایسی چیز لاحق ہو جائے. جو برقرار اور باقی رہنے والی نہ ہو. اسی طرح کہا جاتا ہے یہ حالت اصلی نہیں بلکہ عارضی ہے. یعنی برقرار اور باقی رہنے والی نہیں ہے. دوسری دلیل وہ ہے جس کو شارح نے اپنے قول والا لکان البقاء الخ سے ذکر کیا ہے۔ یعنی اگر عرض کا بقاء محال نہ ہو اور اس کو باقی کہا جائے تو چونکہ لفظ باقی مشتق کا صیغہ ہے اور مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق قائم ہو. مثلاً عالم اس کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق یعنی علم قائم ہو۔ اسی طرح عرض کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بقاء جو قائم بالغیر ہونے کی وجہ سے معنیٰ ہے. اس عرض کے ساتھ قائم ہے اور عرض بھی معنیٰ ہے۔ لہٰذا قیام معنیٰ بالمعنیٰ لازم آئے گا اور قیام معنیٰ بالمعنیٰ محال ہے. جس طرح قیام عرض بالعرض محال ہے۔ یہی جمہور متکلمین کا مذہب ہے۔

قولہ: لان قیام العرض بالشیٔ الخ یہ قیام عرض بالعرض کے محال ہونیکی دلیل ہے. حاصل یہ ہے کہ عرض کے اپنے محل کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ عرض تحیز میں یعنی جس حیز کے اندر ہے۔ اس حیز کے اندر ہونے میں یا اشارۂ حسی کو قبول کرنے میں اس محل کا تابع ہے۔ اب اگر وہ محل بھی عرض ہے تو تحیز میں وہ بھی دوسرے کا تابع ہوگا. اور جو خود تحیز میں دوسرے کا تابع ہو. اس کے تابع ہو کر کوئی چیز متحیز نہیں ہو سکتی۔

اس بناء پر ضروری ہوگا کہ عرض جس محل کے ساتھ قائم ہو، وہ متحیز بالذات ہو. تحیز میں وہ دوسرے کا تابع نہ ہو. اور متحیز بالذات جوہر ہے. لہٰذا عرض جوہر کے ساتھ قائم ہوگا. عرض کے ساتھ قائم نہیں ہوگا.

وھذا مبنی علی ان بقاء الشیٔ معنیً زائدٌ علی وجودہ، وان القیام معناہ التبعیۃ فی التحیز، والحق ان البقاء استمرار الوجود و عدم زوالہ، وحقیقتہ الوجود من حیث النسبۃ الی الزمان الثانی ومعنی قولنا وُجِدَ و لم یبق انہ حدث فلم یستمر وجودہ ولم یکن ثابتاً فی الزمان الثانی، وان القیام ھو الاختصاص الناعت کما فی اوصاف الباری تعالیٰ، فانہا قائمۃ بذات اللہ تعالیٰ، ولا تحیز بطریق التبعیۃ لتنزھہ تعالیٰ عن التحیز، وان انتفاء الاجسام فی کل آن ومشاھدۃ بقاءھا بتجدد

الامثال لیس بابعد من ذالک فی الاعراض۔

ترجمہ اور یہ اس بات پر مبنی ہے کہ شئی کا بقاشی کے وجود سے زائد چیز ہے اور یہ کہ قیام کا معنی تحیز میں تابع ہونا ہے۔ اور حق یہ ہے کہ بقاء سے مراد وجود کا استمرار اور اس کا زائل نہ ہونا ہے اور اسکی حقیقت وجود ہے۔ زمانہ ثانی کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے۔ اور ہمارے قول وُجِدَ ولم یبق کا مطلب ہے کہ وہ چیز حادث ہوئی یعنی عدم سے نکل کر وجود کی طرف آئی لیکن اس کا وجود برقرار نہیں رہا۔ اور اگلے زمان میں ثابت نہیں رہا۔ اور (حق) یہ ہے کہ قیام اختصاص ناعت کا نام ہے۔ جیسا کہ اوصاف باری ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور تابع ہوکر متحیز نہیں ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ تحیز سے پاک ہیں اور (حق) یہ ہے کہ اجسام کا ہر آن میں منتفی ہونا تجدد امثال کی وجہ سے ان کے بقا کا مشاہدہ کرنے کے ساتھ اعراض کے ہر آن میں منتفی ہونے اور تجدد امثال کے ذریعہ ان کے بقا کا مشاہدہ کرنے سے زیادہ بعید از قیاس نہیں ہے

تشریح قولہ: وھذا مبنی الخ۔ ہذا سے اشارہ بقاء عرض کے محال ہونےکی مذکورہ دلیل کی طرف ہے ۱۳ بقاء عرض کے محال ہونےکی دلیل میں اولاً یہ بات کہی گئی تھی کہ اگر عرض باقی ہوگا، تو بقاء کا جو کہ عرض ہے اس عرض کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا۔ اور قیام عرض بالعرض محال ہے۔ ثانیاً قیام عرض بالعرض کے محال ہونے کی دلیل میں قیام عرض کا معنیٰ تبعیت فی التحیز بیان کیا تھا کہ عرض کے باقی ہونے کی صورت میں بقاء کا عرض کے ساتھ قائم ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قائم یعنی بقاء اپنے ما قام بہٖ یعنی عرض سے زائد اور اس کے مفہوم سے خارج چیز ہو۔ کیونکہ قائم اور ما قام بہٖ کے درمیان مغائرت اور اثنینیت ضروری ہے۔ اسی طرح قیام عرض بالعرض کا محال ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قیام عرض کا معنیٰ تبعیت فی التحیز ہو۔ اور دونوں باتیں تسلیم نہیں ہیں۔ نہ تو بقاء عرض کا عرض سے زائد اور اس کے مفہوم سے خارج ہونا تسلیم ہے اور نہ قیام عرض بالشی کا معنیٰ تبعیت فی التحیز تسلیم ہے بلکہ حق یہ ہے کہ شی کا بقاء اس شی کا عین وجود ہے شی کا جس آن میں عدم سے خروج اور حدوث ہوتا ہے اس آن کے اعتبار سے یہ حدوث وجود کہلاتا ہے اور اگلے آن اور زمان میں اگر وہ وجود مستمر اور برقرار رہے تو وہی وجود بقا کہلاتا ہے۔ مثلاً شی کو آن حدوث میں وُجِدَ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس کے بعد والے زمان میں اسی وجود کے استمرار اور اس کی برقراری کو بَقِیَ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے عرض کا بقا اس کا عین وجود ہے بقاء عرض اور عرض دو چیزیں نہیں ہیں۔ لہٰذا بقاء کو قائم اور عرض کو ما قام بہٖ قرار دے کر قیام عرض بالعرض کا حکم لگانا درست نہیں ہے۔ کیونکہ قائم اپنے ما قام بہٖ کا عین نہیں ہوتا، بلکہ اس کا غیر اور اس کے مفہوم سے خارج ہوتا ہے۔

قولہ: ومعنیٰ قولنا وجد الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ عقلاء لوگوں کے

قول " وُجد فلم یبق " کی صحت پر متفق ہیں، لیکن اگر بقا کو عینِ وجود قرار دیا جائے۔ تو اثبات اور نفی کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ صریح تناقض ہے جیسے تمھارا قول " وُجد فلم یوجد " تناقض پر مشتمل ہے۔ شارح نے اس سوال کا یہ جواب دیا کہ " وجد فلم یبق " کا معنیٰ ہے حدث، فلم یستمر وجودہ، یعنی شی کا حدوث اور وجود ہوا مگر وہ وجود اگلے زمان میں برقرار نہیں رہا، گویا کہ اثبات کا تعلق زمانِ اول سے ہے اور نفی کا تعلق زمانِ ثانی سے ہے اور جب اثبات اور نفی کا زمانہ الگ الگ ہے تو تناقض نہیں پایا گیا۔ کیونکہ تناقض کے لئے وحدتِ زمان یعنی اثبات ونفی دونوں کا زمانہ ایک ہونا شرط ہے۔

قولہ: وان القیام ھو الاختصاص الخ اس کا عطف " ان البقاء استمرار الوجود " پر ہے۔ اوپر بیان کیا تھا کہ قیام عرض بالعرض کا محال ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قیام کا معنیٰ تبعیت فی التحیز ہو۔ شارح اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قیام کا معنیٰ تبعیت فی التحیز نہیں ہے۔ ورنہ صفاتِ باری کے ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہونے کا یہ مطلب ہوگا کہ صفات اپنے تحیز میں ذاتِ باری کے تابع ہیں۔ اور یہ درست نہیں کیونکہ باری تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات کسی بھی طرح متحیز نہیں ہیں نہ بالذات اور نہ بالتبع، بلکہ حق یہ ہے کہ قیام کا معنیٰ اختصاصِ ناعت ہے یعنی ایک شیٔ کے دوسری شی کے ساتھ قائم ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ شیٔ اول یعنی قائم کا شیٔ ثانی یعنی ما قام بہ کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے اول کا نعت اور صفت بننا اور ثانی کا منعوت اور موصوف بننا درست ہو۔ مثلاً بیاض بایں معنیٰ جسم کے ساتھ قائم ہے کہ اس کا جسم کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے بیاض کا صفت بننا اور جسم کا موصوف بننا اور جسمٌ ابیض کہنا درست ہے۔ قیام کا یہ معنیٰ پہلے معنیٰ سے عام ہے کیونکہ یہ معنیٰ اوصافِ باری کے ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہونے کو بھی شامل ہے، اس لئے کہ اوصاف مثلاً حیات علم، سمع، بصر وغیرہ کا اللہ کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے ان اوصاف کا نعت اور صفت بننا اور اللہ کا منعوت وموصوف بننا اور اللہ الحی، اللہ العلیم، اللہ السمیع، اللہ البصیر کہنا درست ہے۔

ایک بات ذہن میں رکھنے کی ہے کہ قیام عرض بالعرض کے محال ہونے پر استدلال کرنے والے نے مطلق قیام کا معنیٰ تبعیت فی التحیز نہیں بیان کیا تھا۔ بلکہ قیامِ عرض بالشیٔ کا معنیٰ تبعیت فی التحیز بتلایا تھا اور صفاتِ باری از قبیلِ اعراض نہیں ہیں لہٰذا شارح کا صفاتِ باری کو لے کر یہ اعتراض کرنا درست نہیں ہے کہ یہ معنیٰ صفاتِ باری کے ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہونے پر صادق نہیں آتا۔

قولہ: وَانّ انتفاء الاجسام الخ اس کا بھی عطف " ان البقاء استمرار الوجود " پر ہے تقدیرِ عبارت ہے والحق ان انتفاء الاجسام الخ شارح علیہ الرحمہ بقاءِ عرض کے محال ہونے کی دلیل کے دونوں مقدمات

کو رد کرنیکے بعد اب اصل دعویٰ یعنی بقاء عرض کے محال ہونیکو رد فرمارہے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ جسم ہر آن فنا ہوتا رہتا ہے اور اس کی جگہ اس کا مثل موجود ہوتے رہنے سے اس کے بقا کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے تو اجسام کا ہر آن میں فنا ہونا اور ان کی جگہ اسی آن میں ان کے امثال کے موجود ہونے کے سبب ان کے بقا کا مشاہدہ ہوتے رہنا، اعراض کے اسی طرح ہر آن فنا ہونے اور تجدد امثال کے سبب ان کے بقا کا مشاہدہ ہوتے رہنے سے زیادہ بعید از قیاس نہیں ہے بلکہ عقل کے نزدیک دونوں برابر ہیں تو جب اجسام کا عدم بقا ممکن ہونے کے باوجود اشاعرہ نے ان کے بقا کو ضروری قرار دیا۔ تو اعراض کا بھی عدم بقا ممکن ہونے کے باوجود ان کا بقا ضروری ہوگا۔ بقا کے ضروری ہونے میں دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا۔

لیکن کہنے والے کے لئے یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ اجسام اور اعراض کے عدم بقا میں فرق نہ کرنا درست نہیں۔ کیونکہ اجسام کا عدم بقا بعید از قیاس بلکہ محال ہے۔ اس لئے کہ اگر اجسام کو باقی نہ مانا جائے تو جزا، سزا، قصاص وغیرہ کا ساقط ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مثلاً سزا اسی جسم کو دی جائے جس سے موجب سزا جرم صادر ہوا ہو اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب سزا کے وقت بعینہ وہی جسم باقی ہو جس سے جرم صادر ہوا تھا۔ ورنہ "کرے کوئی بھرے کوئی" والی مثل صادق آئے گی۔ برخلاف عرض کے کہ اس کا عدم بقا بعید از قیاس نہیں ہے

قولہ: ومشاهدة بقاءها الخ واو بمعنی مع ہے۔ جیسا کہ ترجمہ سے واضح ہے۔

قولہ: من ذلك فی الاعراض - ای من الانتفاء ومشاهدة بقاءها بتجدد الامثال

نعم تمسكهم فی قیام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطوئها ليس بتام اذ ليس ههنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة أو بطوء بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة، وبهذا تبين أن ليست السرعة والبطوء نوعين مختلفين من الحركة، اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات۔

ترجمہ ہاں! فلاسفہ کا قیام عرض بالعرض کے سلسلہ میں حرکت کی سرعت اور اس کے بطوء سے استدلال کرنا درست نہیں کیونکہ یہاں ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز حرکت ہو اور دوسری چیز سرعت یا بطوء ہو۔ بلکہ یہاں ایک مخصوص حرکت ہے جو بعض حرکتوں کے مقابلہ میں سریع کہی جاتی ہے اور دوسری بعض حرکات کے مقابلہ میں بطی کہلاتی ہے۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ سرعت اور بطوء حرکت کی دو مختلف نوع نہیں ہیں کیونکہ انواع حقیقیہ میں اختلاف اور فرق اضافی اور اعتباری نہیں ہوتا ہے۔

تشریح قیام عرض بالعرض کے محال ہونے پر متکلمین کی دلیل کو رد کرنے کے بعد اب شارح علیہ الرحمہ قیام عرض بالعرض کے جواز پر فلاسفہ کی ایک دلیل کو ضعیف قرار دے رہے ہیں۔ فلاسفہ قیام عرض بالعرض کے جواز پر استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حرکت ایک عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور سرعت و بطوء بھی عرض ہیں جو حرکت کے ساتھ قائم ہیں، لہٰذا قیام عرض بالعرض ثابت ہوگیا۔

شارح رح فرماتے ہیں کہ حرکت کی سرعت اور بطوء سے قیام عرض بالعرض کے جواز پر استدلال تام نہیں ہے کیونکہ قیام عرض بالعرض دو عرض کے وجود کا مقتضی ہے تاکہ ایک عرض قائم اور دوسرا ما قام بہ بنے، اور یہاں دو چیزیں نہیں ہیں کہ ایک کا نام حرکت ہو جو ما قام بہ بنے اور دوسری سرعت یا بطوء ہو، جو قائم بنے، بلکہ ایک ہی مخصوص حرکت ہے جو دوسری حرکت کے مقابلہ میں سریع کہلاتی ہے اور دوسری کسی اور حرکت کے مقابلہ میں بطی کہلاتی ہے۔ مثلاً تین آدمیوں نے ایک معین مسافت پر ایک ساتھ دوڑنا شروع کیا، اور ایک ہی وقت میں دوڑنا ختم کیا۔ اب ان میں سے ہر ایک کی طے کردہ مسافت دیکھی گئی تو معلوم ہوا کہ ایک نے سو گز مسافت طے کی ہے دوسرے نے ڈیڑھ سو گز اور تیسرے نے دو سو گز مسافت طے کی ہے تو جس حرکت سے ڈیڑھ سو گز مسافت طے ہوئی اسے اس حرکت کے مقابلہ میں تو سریع کہا جائے گا جس کے ذریعہ سو گز مسافت طے ہوئی ہے مگر اس حرکت کے اعتبار سے بطی کہا جائے گا جس کے ذریعے دو سو گز مسافت طے ہوئی ہے۔ معلوم ہوا کہ حرکت کا سریع یا بطی ہونا ایک اضافی اور اعتباری چیز ہے اور جب سرعت اور بطوء اضافی اور اعتباری چیزیں ہیں تو اس سے بعض لوگوں کے اس قول کا فساد واضح ہو جاتا ہے کہ سرعت اور بطوء مطلق حرکت کی دو مختلف نوعیں ہیں۔ وجہ فساد یہ ہے کہ انواع حقیقیہ میں اختلاف اضافی اور اعتباری نہیں ہوتا۔ بلکہ اختلاف ذاتی ہوتا ہے ہر ایک نوع کی جداگانہ ذاتیات ہوتی ہیں مثلاً انسان اور فرس حیوان کی دو مختلف نوع حقیقی ہیں کیونکہ انسان کی ذاتیات حیوان اور ناطق ہیں اور فرس کی ذاتیات حیوان اور صاہل ہیں۔

ولا جسم لانہ متركب ومتحيز وذالك أمارة الحدوث، ولا جوهر أما عندنا فلانه اسم للجزء الذی لا يتجزیٰ، وهو متحيز وجزء من الجسم، والله متعالٍ عن ذالك، واما عند الفلاسفة فلانهم وإن جعلوه اسماً للموجود لا فی موضوع مجرداً كان او متحيزاً لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التی اذا وجدت كانت لا فی موضوع، واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لا فی موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذالك مع تبادر الفهم الى المركب والمتحيز، وذهاب المجسمة والنصارىٰ الى اطلاق الجسم والجوهر بالمعنی

الذی یجب تنزیہ اللہ تعالیٰ عنھا۔

۱۱۵

ترجمہ (اور صانع عالم) جسم نہیں ہے اس لئے کہ جسم مرکب اور متحیز ہوتا ہے اور یہ حدوث کی علامت ہے، اور نہ وہ جوہر ہے۔ ہمارے نزدیک تو اس لئے کہ جوہر جزءِ لایتجزیٰ کا نام ہے اور وہ متحیز ہے اور جسم کا جزء ہے۔ اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے اور بہرحال فلاسفہ کے نزدیک تو اس لئے کہ اگرچہ انھوں نے جوہر نام قرار دیا ہے ایسے موجود کا جو کسی موضوع اور محل کا تابع نہ ہو خواہ وہ مجرد ہو یا متحیز ہو۔ لیکن انھوں نے اسکو ممکن کی قسم قرار دیا ہے اور اس سے وہ ممکن ماہیت مراد لی ہے جو جب بھی پائی جائے کسی موضوع اور محل کے تابع نہ ہو۔ بہرحال جب جسم اور جوہر سے (بالترتیب) قائم بالذات اور موجود لافی موضوع مراد لیا جائے تو ان دونوں لفظوں کا صانع عالم پر اطلاق ناجائز ہے۔ شریعت کے ان الفاظ کو نہ ذکر کرنے کی وجہ سے، (ان دونوں لفظوں سے) مرکب اور متحیز کی طرف ذہن کے سبقت کرنے کے ساتھ، اور مجسمہ اور نصاریٰ کے اُس معنیٰ میں جسم اور جوہر کے اطلاق کی طرف جانے کی وجہ سے جس سے اللہ کی پاکی واجب ہے۔

تشریح قولہ: ولا جسم الخ صانع عالم جسم نہیں ہے اس لئے کہ ہر جسم مرکب ہوتا ہے اجزاءِ عقلیہ اور ذہنیہ یعنی جنس اور فصل سے، اور اجزاءِ وجودیہ یعنی ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے جیسا کہ فلاسفہ مشائیہ کا مذہب ہے یا اجزاءِ لایتجزیٰ سے جیسا کہ متکلمین کا مذہب ہے۔ اسی طرح مرکب ہوتا ہے اجزاءِ مقداریہ یعنی ابعاض اور حصص سے، اور ہر مرکب اپنی ترکیب میں اجزاء کا محتاج ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر جسم متحیز ہوتا ہے۔ اور ہر متحیز حیز کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاج حدوث کی علامت ہے اور صانع عالم حادث نہیں بلکہ قدیم ہے۔ صانع عالم سے جسمیت کی نفی پر شارح علیہ الرحمہ نے شرح مقاصد میں مزید دلائل ذکر فرمائے ہیں۔ ان میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ واجب تعالیٰ اگر جسم ہوگا تو یا تو تمام صفاتِ اجسام کے ساتھ متصف ہوگا۔ اس صورت میں ضدین مثلاً حرکت اور سکون کا اجتماع لازم آئے گا یا صفاتِ اجسام میں سے کسی بھی صفت کے ساتھ متصف نہیں ہوگا۔ اس صورت میں ان صفات کا بھی منتفی ہونا لازم آئے گا جو لوازم جسمیت میں سے ہیں مثلاً ذوالابعادِ ثلاثہ ہونا وغیرہ۔ نیز یہ بھی لازم آئے گا کہ صفت حرکت اور صفت سکون کسی کے ساتھ متصف نہ ہو اور یہ ارتفاعِ ضدین ہے۔ یا بعض صفاتِ جسمیت کے ساتھ متصف ہوگا بعض کے ساتھ متصف نہیں ہوگا سو اگر بعض صفات کے ساتھ اتصاف کسی مخصص اور مرجح کی وجہ سے ہے تو واجب تعالیٰ کا اس مخصص اور مرجح کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر بغیر کسی مرجح کے ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ اور یہ سارے لوازم یعنی اجتماعِ ضدین، ارتفاعِ ضدین، لوازم جسمیت کا منتفی ہونا، واجب تعالیٰ کا محتاج ہونا اور ترجیح بلا مرجح سب باطل ہیں۔ لہٰذا واجب تعالیٰ کا جسم ہونا بھی باطل ہے۔

ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر واجب تعالیٰ جسم ہوں گے تو وہ متناہی ہوں گے کیونکہ ابعاد کا غیر متناہی ہونا

باطل ہے اور جب متناہی ہوں گے تو متشکل ہوں گے کیونکہ شکل اس ہیئت کا نام ہے جو ایک یا ایک سے زائد حدود کے جسم کا احاطہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے تو متناہی ہونے کی صورت میں یقینی طور پر اس کا احاطہ بھی ہوگا اور اس احاطہ کی وجہ سے کوئی مخصوص ہیئت حاصل ہوگی جو شکل کہلائے گی۔ اب اس صورت میں یا تو تمام اشکال پر ہوگا یا بعض ہی اشکال پر۔ تمام اشکال پر ہونا اجتماعِ اضداد کو مستلزم ہونے کے سبب محال ہے۔ اور بعض اشکال پر ہونا اگر کسی مخصص کی وجہ سے ہے تو اس مخصص کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا اور اگر بلا مخصص اور مرجح کے ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی

قولہ: ولا جوھر الخ واجب تعالیٰ کا جوہر نہ ہونا ہم اشاعرہ اور فلاسفہ کے نزدیک متفق علیہ ہے۔ البتہ دلیلِ انتفاء ہر ایک کی الگ الگ ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جوہر جزء لایتجزیٰ کا نام ہے اور جزء لایتجزیٰ متحیز ہے اور جسم کا جز ہے۔ اور واجب تعالیٰ متحیز ہونے سے اور کسی چیز کا جز ہونے سے پاک ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک اگرچہ جوہر ایسے موجود کا نام ہے۔ جو اپنے وجود میں کسی موضوع اور محل کا محتاج نہ ہو خواہ وہ مجرد عن المادہ ہو۔ جیسے اللہ تعالیٰ اور عقول ونفوس وغیرہ یا متحیز ہو جیسے جسم اور ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ وغیرہ۔ اس لحاظ سے ان کے نزدیک واجب تعالیٰ پر جوہر کا اطلاق جائز ہونا چاہیئے مگر ان کے نزدیک بھی واجب تعالیٰ پر جوہر کا اطلاق جائز نہیں ہے۔ کیونکہ انھوں نے جوہر کو ممکن کی قسم قرار دیا ہے چنانچہ انھوں نے مفہوم یعنی ماحصل فی الذہن کی تقسیم کرتے ہوئے کہا کہ مفہوم کی دو قسمیں ہیں ایک واجب، دوسری ممکن، پھر ممکن کی بھی دو قسمیں ہیں ایک جوہر اور دوسری عرض، اور انھوں نے جوہر کی تفسیر میں کہا کہ جوہر وہ ممکن ماہیت ہے جو جب بھی موجود ہو کسی موضوع اور محل میں ہو کر موجود نہ ہو۔ بہرحال جوہر ان کے نزدیک ممکن ہے اور امکان وجوب کے منافی ہے اس بناء پر واجب تعالیٰ جوہر نہیں ہو سکتا۔

۱۱۶ قولہ: اما اذا ارید بھما الخ تثنیہ کی ضمیرِ مجرور بالترتیب جسم اور جوہر کی طرف راجع ہے۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے کہ اگر جسم کے معنیٰ قائم بالذات اور جوہر کے معنیٰ ایسے موجود کے ہوں جس کا وجود کسی موضوع اور محل کے تابع نہ ہو تو اس معنیٰ کے لحاظ سے واجب تعالیٰ پر جسم اور جوہر کا اطلاق کیوں ناجائز ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ واجب تعالیٰ پر جسم بمعنیٰ قائم بالذات اور جوہر بمعنیٰ موجود لا فی موضوع کا اطلاق کرنے میں معنیٰ کے اعتبار سے تو کوئی فساد نہیں ہے۔ پھر بھی ان الفاظ کا واجب تعالیٰ پر اطلاق بچند وجوہ ناجائز ہے۔ اول تو اس وجہ سے کہ شریعت یعنی قرآن اور حدیث میں واجب تعالیٰ پر ان الفاظ کا اطلاق وارد نہیں ہے اور اہل سنت والجماعت

۱۱۷ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر ان ہی اسماء کا اطلاق کیا جائے، جو قرآن وحدیث میں وارد ہوں کیونکہ باری تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "ولله الاسماء الحسنیٰ فادعوه بها" اس کے بہت سے صفاتی نام ہیں پس اس کو

ان ہی ناموں سے پکارو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظِ جسم اور جوہر سے ذہن ایسے معنیٰ کی طرف سبقت کرتا ہے جو واجب تعالیٰ پر درست نہیں یعنی لفظِ جسم سے ذہن مرکب ہونے کی طرف اور لفظ جوہر سے متحیز ہونے کی طرف سبقت کرتا ہے کیونکہ یہی معنیٰ مشہور ہے تو جب اللہ تعالیٰ کو جسم یا جوہر کہا جائے گا مخاطب کا ذہن واجب تعالیٰ کے مرکب اور متحیز ہونے کی طرف جائے گا جو درست نہیں ہے۔

تیسری وجہ واجب تعالیٰ پر جسم اور جوہر کا اطلاق ناجائز ہونے کی یہ ہے کہ فرقہ مجسمہ واجب تعالیٰ کے عام اجسام کی طرح جسم ہونے کی طرف گئے ہیں جس کے لئے مرکب اور متحیز ہونا لازم ہے۔ اسی طرح نصاریٰ واجب تعالیٰ کو ایسا جوہر ٹھہراتے ہیں جو تین اجزاء سے مرکب ہے اور وہ تین اجزاء اب، ابن اور روح القدس ہیں، پس اگرچہ ہم واجب تعالیٰ کو اس معنیٰ میں جسم یا جوہر نہ کہیں جس معنیٰ میں مجسمہ اور نصاریٰ کہتے ہیں بلکہ جسم بمعنی قائم بالذات اور جوہر بمعنیٰ موجود لافی موضوع کہیں جس میں معنیٰ کے اعتبار سے کوئی خرابی نہیں ہے۔ پھر بھی لفظ جسم کا اطلاق کرنے میں بظاہر مجسمہ کے ساتھ اور لفظِ جوہر کا اطلاق کرنے میں نصاریٰ کے ساتھ مشابہت لازم آئیگی جو (من تشبہ بقوم فھو منھم) کے تحت شرعاً ممنوع ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ کو جسم یا جوہر کہنا جائز نہیں۔

قولہ: وذھاب المجسّمۃ الخ اس کا عطف عَدم وُرُودِ الشرع پر ہے۔ اور بعض نسخوں میں ذھب فعل ماضی آیا ہے۔

قولہ: بالمعنی الذی الخ جسم کا وہ معنیٰ جس سے اللہ پاک ہے مرکب اور متحیز ہونا ہے اور جوہر کا وہ معنیٰ جس سے اللہ پاک ہے۔ تین اجزاء سے مرکب ہونا ہے۔

فان قیل فکیف یصح اطلاق الموجود والواجب والقدیم ونحو ذالک مما لم یرد به الشرع، قلنا بالاجماع، وھو من ادلۃ الشرع، وقد یقال ان اللہ تعالیٰ والواجب والقدیم الفاظ مترادفۃ، والموجود لازم للواجب، واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغۃٍ فھو اذنٌ باطلاق ما یرادفہ من تلک اللغۃ او من لغۃ اخریٰ، وما یلازم معناہ وفیہ نظر۔

ترجمہ پس اگر کہا جائے کہ پھر موجود اور واجب اور قدیم وغیرہ ان الفاظ کا اطلاق کیسے درست ہے جن کو شرع نے ذکر نہیں کیا ہے تو ہم کہیں گے اجماع کی وجہ سے، اور اجماع بھی دلائلِ شرع میں سے ہے اور کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اللہ اور واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں اور موجود واجب کے لئے لازم ہے، اور جب شرع کسی زبان کے ایک لفظ کا اطلاق کرے تو وہ اسی زبان کے یا دوسری زبان کے ان الفاظ کے اطلاق کی اجازت ہوتی ہے جو اس کے مرادف ہیں یا اس کے معنیٰ کے لئے لازم

ہیں۔ اور وبہ (جواب) میں نظر ہے۔

تشریح باری تعالیٰ پر جسم بمعنیٰ قائم بالذات اور جوہر بمعنیٰ موجود لافی موضوع کا اطلاق ناجائز ہونے کی پہلی دلیل پر ایک اعتراض نقل کر کے شارح اس کا جواب دے رہے ہیں۔

۱۱۸

اعتراض یہ ہے کہ اگر جسم اور جوہر بمعنیٰ قائم بالذات اور موجود لافی موضوع کا باری تعالیٰ پر اطلاق باوجود معنیٰ درست ہونے کے اس وجہ سے ناجائز ہے کہ شریعت نے ان ناموں کا اطلاق نہیں کیا ہے تو پھر واجب اور قدیم اور موجود کا اطلاق کیسے درست ہوگا جب کہ شریعت نے ان ناموں کا بھی اطلاق نہیں کیا ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ ان ناموں کا اطلاق اجماع سے ثابت ہے اور اجماع بھی دلائلِ شرع میں سے ہے کیونکہ اجماع کا حجت ہونا قرآن سے ثابت ہے۔ ارشادِ باری ہے وکذالک جعلناکم امۃً وسطاً لتکونوا شہداء علی الناس۔ الآیۃ اس میں وسطاً بمعنیٰ عدلاً ہے تفسیر مدارک میں ہے کہ شیخ ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ نے اس آیت سے اجماع کے حجت ہونے پر استدلال کیا ہے اس لئے کہ اللہ نے اس امت کو عدالت کے ساتھ متصف قرار دیا ہے اور عدالت ہی پر شہادت اور قبولِ شہادت کا مدار ہے پس جب وہ کسی بات پر اجماع کرلیں اور اس کی شہادت دیں تو اس کا قبول کرنا لازم ہے۔ اسی طرح حدیث میں ارشاد ہے۔ لا تجتمع امتی علی الضلالۃ۔ یعنی غلط بات پر میری امت کا اجماع نہیں ہوگا۔

قولہ: وقد یقال الخ بعض لوگوں نے مذکورہ اعتراض کا جواب ایک تمہید قائم کرنے کے بعد ایک قاعدہ کلیہ کے ذریعہ دیا ہے۔ تمہید تو یہ ہے کہ اللہ، واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں۔ اور موجود لفظِ واجب کے مفہوم کے لئے لازم ہے۔ کیونکہ واجب کے معنیٰ ایسے موجود کے ہیں جس کا وجود ذاتی ہو۔ اس کے بعد قاعدہ کلیہ یہ بیان کیا کہ جب شریعت کسی زبان کے ایک لفظ کا باری تعالےٰ پر اطلاق کرے تو وہ اسی زبان کے یا دوسری زبان کے ان الفاظ کی بھی اجازت ہوتی ہے جو اس کے مرادف ہیں اور ان الفاظ کی بھی جو اس کے معنیٰ کے لئے لازم ہیں۔ لہٰذا جب شرع نے باری تعالےٰ پر عربی زبان کے لفظ "اللہ" کا اطلاق کیا تو اسی عربی زبان کے اندر اس کے مرادف الفاظ مثلاً واجب اور قدیم اور دوسری زبان کے اندر اس کے مرادف الفاظ مثلاً فارسی کے لفظ خدا کے اطلاق کی بھی اجازت ہوئی اور جب لفظ واجب کے اطلاق کی اجازت ہوئی تو اس کے لازم معنیٰ یعنی موجود کے اطلاق کی بھی اجازت ہوئی

قولہ: وفیہ نظر۔ الخ دوسرا جواب جو صیغۂ تمریض قد یقال سے نقل کیا گیا ہے اس میں تین باتیں کہی گئی ہیں (۱) اللہ، واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں (۲) شریعت کا باری تعالےٰ پر کسی اسم کا اطلاق اس کے مرادف اسماء کا اطلاق کرنے کی اجازت ہوتی ہے (۳) شریعت کا باری تعالیٰ پر کسی اسم کا اطلاق اس کے لازم معنیٰ

کے اطلاق کی اجازت ہوتی ہے۔ شارح علیہ الرحمہ کے نزدیک تینوں باتیں محل نظر ہیں۔ اول تو اس لئے محل نظر ہے کہ ترادف کے معنیٰ اتحاد فی المفہوم ہیں اور مذکورہ تینوں الفاظ کا مفہوم ایک نہیں۔ بلکہ ہر ایک کا مفہوم الگ الگ ہے۔ چنانچہ لفظ اللہ جزی حقیقی کا علم ہے۔ اور لغت کے اندر اس کے معنیٰ معبود کے ہیں۔ یا وہ ذات جس کے بارے میں عقل حیران و سرگرداں ہے یا وہ ذات کہ جس کی طرف بندے مصائب سے گھبرا کر پناہ لینے کے لئے رجوع کرتے ہیں۔ یا وہ ذات جو دوسروں کی نظر سے پوشیدہ ہے۔ جیسا کہ قاضی بیضاوی نے سورۂ فاتحہ کے آغاز میں واقع تسمیہ کے لفظ "اللہ" کی تفسیر میں فرمایا ہے۔ اور واجب سے مراد وہ ہے جس کا عدم محال ہو اور قدیم سے مراد وہ ہے جس کے وجود کی کوئی ابتدا نہ ہو۔ سو جب ان الفاظ مذکورہ میں سے ہر ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم سے مختلف ہے۔ ان پر ترادف کا حکم لگانا درست نہیں۔ اسی طرح دوسری بات یعنی شریعت کے ہر ایک لفظ کا اطلاق کرنے سے اس کے مرادف الفاظ کا بھی اس پر اطلاق کرنے کی اجازت ہونا بھی تسلیم نہیں کیونکہ اگر شریعت نے ذات باری پر جس لفظ کا اطلاق کیا ہے اس کا مرادف لفظ ایسا ہے جس کے اندر نقص اور عیب کا معنیٰ بھی نکلتا ہے تو اس کا اطلاق ہرگز جائز نہیں ہوگا۔ مثلاً شریعت نے ذات باری پر لفظ عالم کا اطلاق کیا ہے جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے (عالِمِ الغیب والشھادۃ) مگر اس کے مرادف لفظ عاقل کا اطلاق اس پر جائز نہیں کیونکہ یہ عقل بمعنی قید سے مشتق ہے جو نقص اور عیب ہے اسی طرح تیسری بات یعنی ذات باری پر شریعت کے کسی لفظ کا اطلاق کرنے سے اس لفظ کے لازم معنیٰ کا اطلاق کرنے کی اجازت ہونا بھی تسلیم نہیں، کیونکہ شریعت نے ذات باری پر (خالقُ کلِّ شیئٍ) کا اطلاق کیا۔ اور خالق کل شئی ہونے کے لئے لازم ہے کہ وہ خالق الخنازیر بھی ہو، کیونکہ کل شئی کا لفظ خنزیر کو بھی شامل ہے۔ مگر باری تعالیٰ پر خالق الخنازیر کا اطلاق درست نہیں ہے۔

۱۱۹ آخر میں یہ بھی ذکر کر دینا مناسب سمجھتا ہوں کہ اسماء الٰہی کے توقیفی ہونے کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ بعض محققین نے کہا کہ مختلف زبانوں میں باری تعالیٰ کے لئے وضع کئے گئے اسماءِ اعلام مثلاً فارسی میں لفظ خدا اور ترکی میں لفظ تنکری کا اطلاق جائز ہونے میں نزاع نہیں بلکہ نزاع ان اسماء کے اطلاق میں ہے جو صفات اور افعال سے ماخوذ ہیں۔ مثلاً قرآن کے اندر آیا ہے "سیجزی اللہ الشاکرین" اس میں فعلِ جزاء کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف ہے تو کیا فعل جزاء سے ماخوذ اسم فاعل جازی کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے معتزلہ اور کرامیہ کہتے ہیں کہ ہر ایسے معنیٰ پر دلالت کرنے والے الفاظ کا باری تعالیٰ پر اطلاق جائز ہے جس کے ساتھ اس کے متصف ہونے پر عقل دلالت کرے۔ اگرچہ شرع نے اطلاق نہ کیا ہو۔

بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ جو اسماء باری تعالیٰ کے لئے شرع سے ثابت ہیں ان اسماء کے مرادف تمام الفاظ

کا اطلاق درست ہے بجز ان الفاظ کے جو کفار کی زبان کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اور قاضی ابوبکر نے کہا کہ ہر وہ لفظ جو ایسی صفت پر دلالت کرے جو اللہ کے لئے ثابت ہے اور کسی نقص وعیب کے معنیٰ کا وہم نہ دلاتا ہو۔ اس کا اطلاق جائز ہے۔ اور بعض لوگوں نے موہم نقص نہ ہونے کے ساتھ یہ شرط بھی لگائی ہے کہ وہ عظمت اور جلال کے معنیٰ پر دلالت کرتا ہو۔ امام غزالیؒ نے فرمایا جو لفظ کسی صفت پر دلالت کرتا ہو اسکا اطلاق جائز ہے اور جو لفظ ذات پر دلالت کرے اسکا اطلاق جائز نہیں۔ اور شیخ ابوالحسن اشعری نے اذنِ شارع کو ضروری قرار دیا ہے۔ اسی کو شرح مواقف میں مختار کہا گیا ہے۔ گویا شیخ اشعری کے نزدیک اسماءِ الٰہی توقیفی ہیں۔ لیکن بعض علماء نے اسماءِ الٰہی کے توقیفی ہونے کو محل نظر قرار دیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء اور صفات ترکی فارسی ہندی وغیرہ مختلف زبانوں میں مذکور ہیں اور ان اسماء میں سے کوئی بھی اسم قرآن اور احادیث میں مذکور نہیں ہے اس کے باوجود ان اسماء کے اطلاق کے جائز ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے اور ارشادِ قرآنی (وللہ الاسماء الحسنیٰ فادعوہ بہا) سے اسماءِ الٰہی کے توقیفی ہونے پر استدلال درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس آیت میں اسماء کو حسن کے ساتھ متصف قرار دیا ہے۔ اور اسماء میں حسن، صفاتِ مدح اور صفاتِ جلال پر دلالت کرنے کیوجہ سے پیدا ہوگا۔ لہٰذا ہر وہ اسم جو صفاتِ مدح اور صفاتِ جلال پر دلالت کرے۔ وہ "الاسماء الحسنیٰ" میں داخل ہوگا اور باری تعالیٰ پر اس کا اطلاق جائز ہوگا

ولا مصوّر ای ذی صورۃ وشکل مثل صورۃ انسان اوفرس لان تلک من خواص الاجسام تحصل لھا بواسطۃ الکمیّات والکیفیات واحاطۃ الحدود والنھایات۔ ولا محدود ای ذی حد ونھایۃ ولا معدود ای ذی عدد وکثرۃ یعنی لیس محلاً للکمیات المتصلۃ کالمقادیر ولا المنفصلۃ کالاعداد وھو ظاھر، ولا متبعض ومتجزٍّ ای ذی الابعاض والاجزاء ولا مترکب منھا لما فی کل ذالک من الاحتیاج المنافی للوجوب فما لہ اجزاء یسمّٰی باعتبار تالفہ منھا مترکبا وباعتبار انحلالہ الیھا متبعضا ومتجزیا، ولا متناہٍ لان ذالک من صفات المقادیر والاعداد۔

ترجمہ (صانع عالم) صورت اور شکل والا نہیں ہے جیسے انسان یا فرس کی صورت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ یہ اجسام کا خاصہ ہیں جو انھیں کمیات اور کیفیات اور حدود ونہایات کے احاطہ کے ذریعہ حاصل ہوتی ہیں۔ اور وہ حد ونہایت والا بھی نہیں ہے۔ اور عدد وکثرت والا بھی نہیں ہے یعنی نہ تو وہ کمیاتِ متصلہ مثلاً مقادیر کا محل ہے اور نہ کمیاتِ منفصلہ مثلاً اعداد کا محل ہے۔ اور نہ وہ متبعض اور متجزی یعنی ابعاض اور اجزاء والا ہے اور نہ ان سے مرکب ہے کیونکہ ان سب چیزوں میں احتیاج پایا جاتا ہے جو وجوب کے منافی ہے۔ پھر جس چیز کے لئے اجزاء ہوں اسے ان اجزاء سے تالیف کے اعتبار سے مرکب کہا جاتا ہے اور ان کی طرف تحلیل ہونے کے

اعتبار سے متبعض اور متجزی کہا جاتا ہے۔ اور وہ متناہی بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ مقدار اور عدد کی صفت ہے۔

تشریح قولہ: تحصل لها الخ شکل اس ہیئت کا نام ہے جو ایک یا ایک سے زائد حدود کے کسی مقدار یعنی طول، عرض، عمق کا احاطہ تامہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً اگر صرف ایک ہی حد سے احاطہ تامہ ہوجاتا ہے تو اس سے حاصل ہونے والی ہیئت کو شکل مدوّر کہتے ہیں اور اگر تین حدود سے احاطہ تامہ ہوتا ہے تو اس سے حاصل ہونے والی ہیئت کو شکل مثلث کہتے ہیں تو دیکھئے شکل کی تعریف میں ہیئت کا ذکر آیا جو کیفیت ہے۔ مقدار کا ذکر آیا جو از قبیل کمیات ہے اور احاطہ حدود کا بھی ذکر آیا اور کمیات وکیفیات کے ساتھ اتصاف اجسام کا خاصہ ہے۔ لہٰذا اجسام کے لئے شکل وصورت ہوگی اور اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں تو اس کے لئے شکل وصورت بھی نہیں ہے۔

قولہ: بواسطۃ الکمّیات الخ مثلاً طول وعرض وعمق۔

قولہ: والکیفیات الخ مثلاً رنگ، سیدھاپن اور ٹیڑھاپن

۱۲۰ قولہ: یعنی لیس معلاً الخ توضیح اس کی یہ ہے کہ کم سے مراد وہ عرض ہے جو بالذات قابل تقسیم ہو اور اس کی دو قسمیں ہیں ایک کم متصل ہے جس سے مراد وہ عرض ہے جس کی جب بھی تقسیم ہو تو اس کے دونوں حصوں کے لئے کوئی حد مشترک ہو جو دونوں حصوں میں سے ہر ایک کی حد مانی جاسکے۔ مثلاً ایک بالشت لمبے خط کے نصف پر ایک نقطہ فرض کیا تو اس خط کی نصف نصف بالشت کے دو حصوں کی طرف تقسیم ہوگئی۔ اب وہ نقطہ دونوں حصوں کے لئے حد مشترک ہے کیونکہ اگر وہ نقطہ خط کے ایک حصہ کا منتہا ہے تو دوسرے حصہ کا مبدا بھی ہے۔ پھر یہ کم متصل اگر غیر قارّ الذات ہے یعنی اس کے اجزاء ایک ساتھ موجود نہیں ہوتے تو وہ زمانہ ہے کیونکہ اس کے اجزاء ایک ساتھ موجود نہیں ہوتے۔ بلکہ یکے بعد دیگرے وجود میں آتے ہیں اور اگر وہ قارّ الذات ہے یعنی اس کے اجزاء ایک ساتھ موجود ہو سکتے ہیں تو وہ مقدار ہے جس کی تین قسمیں ہیں اگر طول وعرض وعمق تینوں جہات میں وہ تقسیم کو قبول کرتا ہے تو جسم تعلیمی ہے اور اگر صرف دو جہت یعنی طول وعرض میں قابل تقسیم ہے تو پھر سطح ہے اور اگر صرف ایک جہت یعنی طول میں قابل تقسیم ہے تو خط ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ زمانہ، جسم تعلیمی، خط اور سطح یہ سب کم متصل کے اقسام ہیں۔ ان میں خط سطح کی حد و نہایت ہے اور سطح جسم کے لئے حد و نہایت ہے تو مصنفؒ نے لا محدود کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کمیات متصلہ کا محل نہیں ہے

کم کی دوسری قسم کم منفصل ہے۔ اس سے مراد وہ عرض ہے جس کی جب بھی تقسیم کی جائے تو اس کے دونوں حصوں کے لئے حد مشترک نہ ہو۔ اور کم منفصل عدد ہے مثلاً دس کے عدد کو ہم اس طرح تقسیم کریں کہ

ایک طرف چھ ہو دوسری طرف چار ہو تو چار اور چھ کے درمیان کوئی عدد حد مشترک نہیں ہے جو دونوں جانب معتبر ہو۔ ورنہ دونوں جانب اس عدد کا اعتبار کرنے سے نہ تو چار چار رہے گا بلکہ وہ پانچ ہو جائے گا اور نہ چھ چھ رہے گا بلکہ وہ سات ہو جائے گا۔

بہرحال جب عدد کم منفصل ہے تو مصنف رح نے ولا معدود کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اللہ تعالیٰ کمیات منفصلہ کا بھی محل نہیں ہے۔

قولہ: بما فی ذالک الخ ذالک سے اشارہ تبعض، تجزی اور ترکب کی طرف ہے۔

قولہ: فما لہ اجزاء الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ تبعض اور ترکب کے درمیان فرق اعتباری بتانا چاہتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ جس چیز کے لئے اجزاء ہوتے ہیں اس کی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ وہ ان اجزاء سے مؤلف اور ان اجزاء کا مجموعہ ہے اس حیثیت کے اعتبار سے اسے مترکب کہتے ہیں دوسری حیثیت یہ ہے کہ اگر اس کی تحلیل کی جائے یعنی اس کی ترکیبی حیثیت ختم کی جائے تو اس سے یہی اجزاء نکلیں گے اس حیثیت کے اعتبار سے اسے متبعض اور متجزی کہتے ہیں۔

ولا یوصف بالماهية ای المجانسة للاشياء لان معنى قولنا ما هو، من اي جنس هو، والمجانسة توجب التمايز من المتجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب، ولا بالكيفية من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذالك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب۔

۱۲۱ **ترجمہ** اور اللہ تعالیٰ ماہیت کے ساتھ متصف نہیں ہے۔ ماہیت سے مراد اشیاء کا ہم جنس ہونا ہے اس لئے کہ ہمارے قول ما ھو کا معنی یہ ہے کہ کس جنس سے وہ تعلق رکھتا ہے۔ اور مجانست شریک جنس چیزوں سے ذاتی فصول کے ذریعہ امتیاز واجب کرتی ہے۔ پس ترکیب لازم آئے گی۔ اور نہ وہ کیفیت مثلاً رنگ، مزہ، بو، حرارت، برودت، رطوبت، یبوست وغیرہ کیفیات کے ساتھ متصف ہے جو اجسام کی صفات ہیں، اور مزاج اور ترکیب کے تابع ہیں۔

تشریح قولہ: ای المجانسۃ الخ شارح رح نے ماہیت کے معنی مجانست بیان کئے ہیں، جس کے معنی شریک جنس ہونا ہے اور اس کی یہ دلیل بیان کی کہ ماہیت ماخوذ ہے ما ھو سے، اور ما ھو کے ذریعہ کسی چیز کی جنس دریافت کی جاتی ہے۔ رہی یہ بات کہ اللہ تعالیٰ مجانست سے کیوں نہیں متصف ہے اور

۱۲۲ اس کا کوئی ہم جنس کیوں نہیں ہو سکتا تو اس کی وجہ یہ بیان کی کہ اگر باری تعالیٰ مجانست کے ساتھ متصف ہو یعنی اس کی کوئی جنس ہو جس میں مختلف حقیقت کے افراد شریک ہوں تو ان مجانسات یعنی شریک جنس افراد

سے اسے ممتاز ہونے کے لئے کسی ایسی فصل کی ضرورت پڑے گی جو اس کا مقوِّم ہوگی یعنی اس کے قوام یعنی ذات میں داخل ہوگی۔ ایسی صورت میں باری تعالیٰ کا جنس اور فصل سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور مرکب محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا ممکن کی شان ہے اور امکان وجوب کے منافی ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے شرح مقاصد میں فرمایا ہے کہ یہ روایت قطعاً درست نہیں ہے کہ امام ابوحنیفہ رح فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے ایسی ماہیت ہے جس کو صرف وہی جانتا ہے۔ کیونکہ نہ تو یہ روایت امام صاحب کی کتابوں میں موجود ہے اور نہ ان کے ان اصحاب سے منقول ہے جو ان کے مذہب کو بہتر طریقہ پر سمجھتے ہیں۔ اور اگر بالفرض یہ روایت درست بھی ہو تو ماہیت سے اسم مراد ہوگا۔ کیونکہ لفظ مَا کسی چیز کا اسم دریافت کرنے کے لئے بھی آتا ہے جیساکہ شیخ ابومنصور ماتریدی نے فرمایا کہ اگر کوئی ہم سے اللہ تعالیٰ کے بارے میں دریافت کرے، مَا هُوَ، تو ہم پوچھیں گے کہ ما ھو سے تمہاری مراد کیا ہے اگر مراد مَا اسْمُہٗ ہے تو جواب، اللہ، رحمن اور رحیم ہے۔ اور اگر مَا صِفَتُہٗ ہے تو جواب یہ ہے کہ وہ سمیع اور بصیر ہے اور اگر مراد ما فعلہ ہے تو جواب مخلوقات کو پیدا کرنا اور ہر چیز کو اس کی مناسب جگہ رکھنا ہے اور اگر مراد ما ماھیتہ ہے تو جواب یہ ہے کہ وہ مثال اور جنس سے پاک ہے۔

شیخ رح کے اس تفصیلی قول کے ابتدائی حصہ سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ لفظ ما کسی چیز کا اسم دریافت کرنے کے لئے آتا ہے۔ اس کے آخری حصہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ لفظ مَا کسی چیز کی جنس دریافت کرنے کے لئے بھی آتا ہے اور یہ کہ ماہیت کے معنیٰ مجانست ہیں۔

۱۲۳

قولہ: ولا بالکیفیۃ الخ جب ماسبق میں باری تعالیٰ کے جسم ہونے کی نفی ہوگئی تو تمام کیفیات کی بھی نفی ہوگئی، خواہ ان کا احساس وادراک حواسِ ظاہرہ کے ذریعہ ہوتا ہو، مثلاً رنگ، بو، مزہ، حرارت وبرودت وغیرہ، اور خواہ ان کا احساس حواس باطنہ کے ذریعہ ہوتا ہو جیسے رنج اور خوشی وغیرہ۔

قولہ: من توابع المزاج الخ چند متضاد خاصیت اور تاثیر رکھنے والی چیزوں کی باہمی ترکیب اور آمیزش سے جو ایک معتدل کیفیت پیدا ہوتی ہے اس کا نام مزاج ہے۔ یہاں مزاج مفاعلت کا مصدر ہے ممازجت کے معنیٰ میں ہے جس کے معنیٰ آمیزش اور باہم ملنے کے ہیں کیونکہ فِعال مفاعلت کا مصدر ہے۔ حاصل یہ کہ کیفیات باہمی ترکیب وآمیزش کا نتیجہ ہیں اور اللہ تعالیٰ ترکیب سے پاک ہے۔

ولا یتمکن فی مکان لان التمکن عبارۃ عن نفوذ بُعدٍ فی بُعدٍ آخر متوھمٍ او متحققٍ یسمّونہ المکان، والبُعد عبارۃ عن امتداد قائم بالجسم او بنفسہ عند القائلین بوجود الخلاء۔ واللہ تعالیٰ منزہ عن الامتداد والمقدار لاستلزامہ التجزی، فان

قیل الجوھر الفرد متحیز ولا بُعدَ فیہ والا لکان متجزیا، قلنا المتمکن اخص من المتحیز لان الحیز ھو الفراغ المتوھم الذی یشغلہ شئی ممتد او غیر ممتد ثم ما ذُکر دلیلٌ علیٰ عدم التمکن فی المکان، واما الدلیل علیٰ عدم التحیز فھو انہ لو تحیز فاما فی الازل فیلزم قِدَم الحیز أولا، فیکون محلا للحوادث وایضا اما ان یساوی الحیز أو ینقص عنہ، فیکون متناھیا، أو یزید علیہ فیکون متجزیا۔

۱۲۴

ترجمہ اور وہ (صانع عالم) کسی مکان میں نہیں ہے اس لئے کہ تمکن سے مراد ایک بُعد کا نفوذ اور سرایت کرنا ہے دوسرے ایسے بعد میں جو موہوم یا موجود ہوتا ہے جس کو مکان کہتے ہیں۔ اور بعد سے مراد وہ امتداد (طول، عرض، عمق) ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ یا قائم بالذات ہوتا ہے ثبوتِ خلاء کے قائلین کے نزدیک۔ اور اللہ تعالیٰ امتداد اور مقدار سے پاک ہے کیونکہ وہ تجزی اور تقسیم ہونے کو مستلزم ہے۔ پس اگر کہا جائے کہ جوہر فرد متحیز ہے حالانکہ اس کے اندر کوئی بعد نہیں ورنہ اس کا متجزی ہونا لازم آئے گا۔ ہم کہیں گے متمکن اخص ہے متحیز سے۔ اس لئے کہ حیز وہ موہوم خلاء ہے جس کے اندر کوئی شئی سمائی ہوئی ہو خواہ وہ شئی امتداد والی ہو یا امتداد والی نہ ہو۔ تو جو دلیل ذکر کی گئی وہ (باری تعالیٰ کے) متمکن فی المکان نہ ہونے کی دلیل ہے۔ رہی دلیل اس کے متحیز نہ ہونے کی تو وہ یہ ہے کہ اگر وہ متحیز ہوگا تو یا تو ازل میں متحیز ہوگا۔ ایسی صورت میں حیز کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا۔ یا نہیں ہوگا تو وہ محل حوادث ہوگا نیز یا تو وہ حیز کے مساوی ہوگا یا حیز سے کم تر ہوگا ایسی صورت میں وہ متناہی ہوگا۔ یا حیز سے بڑھا ہوا ہوگا تو متجزی ہوگا۔

تشریح قولہ: ولا یتمکن الخ تمکّن کے لغوی معنیٰ کون فی المکان کے ہیں، اس لئے یتمکّن کے بعد فی مکانٍ کہنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن دوسرے معنیٰ قدرت کے بھی ہیں اس بناء پر فی مکانٍ کا لفظ بڑھا کر یہ بتلا دیا کہ دوسرا معنیٰ مراد نہیں ہے۔ دوسری بات یہ کہ کسی چیز کے مکانی یا مکان میں ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے وجود میں مکان کا محتاج ہے۔

قولہ: لان التمکّن الخ حاصل دلیل یہ ہے کہ جو لوگ ثبوتِ خلاء کے قائل ہیں یعنی متکلمین اور اشراقیہ ان کے نزدیک بعد کی دو قسمیں ہیں ایک وہ بعد جو جسم کے ساتھ قائم ہے۔ دوسرے وہ بعد جو مجرّد عن المادہ اور قائم بالذات ہے۔ اس حیثیت سے کہ اگر کوئی جسم اس کو پُر کئے ہوئے اور اس کے اندر سمایا نہ ہو تو وہ خلاء محض ہوگا۔

متکلمین اور اشراقیہ اسی دوسرے بعد کو جسے خلاء سے بھی تعبیر کرتے ہیں مکان کہتے ہیں۔ فرق اتنا ہے

کہ متکلمین اس بعد مجرد عن المادہ کو موہوم قرار دیتے ہیں اور اشراقیہ اسے موجود قرار دیتے ہیں۔ گویا جسم اپنے بُعد یعنی طول وعرض وعمق کے بقدر جس خلاء کو پُر کئے ہوئے ہوتا ہے وہی خلاء اس جسم کا مکان ہے اور اس خلاء یعنی بعدِ مجرد عن المادہ کے اندر جو کہ قائم بالذات ہے۔ جسم کے بُعد کا نفوذ کرنا اور سما جانا تمکّن کہلاتا ہے۔ تمکن کے اس معنیٰ کے لحاظ سے متمکن فی المکان وہی چیز ہوگی جس کے لئے بُعد اور امتداد ہو۔ اور بعد اور امتداد کے تجزی اور قابلِ تقسیم ہونے کی وجہ سے باری تعالےٰ بعد اور امتداد سے پاک ہیں۔ اس لئے وہ مکان سے بھی پاک ہیں۔ فلا یتمکن فی مکان۔ ۱۲۵

قولہ: عن نفوذ بعدہٖ۔ الخ اِس بعد سے وہ بعد مراد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے۔

قولہ: فی بعد آخر۔ الخ اس سے بعدِ مجرد عن المادّہ مراد ہے جو مکان ہے۔

قولہ: متوھم۔ الخ یہ متکلمین کا مذہب ہے۔

قولہ: او متحقق الخ یہ اشراقیہ کا مذہب ہے۔

قولہ: امتداد قائم بالجسم الخ اِس سے جسم کا بُعد مراد ہے۔

قولہ: او بنفسہ الخ اس سے بعد مجرد عن المادہ مراد ہے جو مکان ہے۔

قولہ: فان قیل الخ تمکن کی مذکورہ تعریف پر ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے۔ منشأ اعتراض حیز اور مکان کے درمیان عدم فرق اور دونوں کو ایک سمجھنا ہے اور منشاءِ جواب دونوں کے درمیان فرق ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تمکن کا جو معنیٰ آپ نے ذکر کیا ہے۔ اس معنیٰ کے لحاظ سے مکان اور حیز اسی کے لئے ہوگا جس کے اندر بعد اور امتداد ہو حالانکہ جوہر فرد بمعنیٰ جزء لایتجزیٰ متحیز ہے باوجودیکہ اس کے اندر کوئی بعد اور امتداد نہیں ہے ورنہ وہ لایتجزیٰ نہ ہوتا بلکہ متجزی ہوتا۔ ۱۲۶

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حیز اور مکان دونوں ایک نہیں ہیں بلکہ مکان اخص ہے کیونکہ مکان اسی چیز کے لئے ہوتا ہے جس کے اندر بعد اور امتداد ہو۔ برخلاف حیز کے کہ وہ ایسی شی کے لئے بھی ہوتا ہے جو بعد اور امتداد والی ہو مثلاً جسم کے لئے اور ایسی شی کے لئے بھی جس کے اندر کوئی بعد وامتداد نہ ہو جیسے جوہر فرد۔ لہٰذا جوہر فرد متحیز ہے متمکن نہیں ہے۔

قولہ: فلما ذکر الخ جب شارحؒ نے مکان اور حیز کے درمیان فرق واضح کر دیا۔ اور یہ معلوم ہوگیا کہ باری تعالےٰ سے مکان کی نفی سے اس کے لئے حیز کی نفی نہیں ہوتی ہے تو ضروری ہوگیا کہ اس کے متحیز ہونے کی بھی نفی کی جائے۔ چنانچہ باری تعالےٰ سے تحیز کی نفی پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ باری تعالیٰ اگر متحیز ہوں یعنی کسی حیز میں ہوں تو دو احتمال ہیں اول یہ کہ وہ ازل ہی سے متحیز ہوں اور یہ اس وقت ہوگا جب ۱۲۷

حیز بھی ازل میں ہو ایسی صورت میں حیز کا ازلی اور قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے کیونکہ حیز منجملہ عالم کے ہونے کی وجہ سے حادث ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ازل کے بعد متحیز ہو۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ازل میں حیز معدوم تھا۔ بعد میں موجود ہوا۔ اور معدوم رہنے کے بعد موجود ہونے والی چیز حادث ہوتی ہے۔ لہٰذا باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور یہ بھی باطل ہے اور جب متحیز ہونے کی دونوں صورتیں باطل ہوگئیں تو اس کا متحیز ہونا بھی باطل ہوگیا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے حیز ہو۔ تو یا تو حیز کے مساوی ہونگے یا اس سے کم ہونگے یا اس سے زائد ہوں گے۔ پہلی اور دوسری صورت اس لئے باطل ہے کہ حیز متناہی ہے اور جو چیز متناہی کے مساوی ہو یا اس سے کم ہو وہ بھی متناہی ہوگی۔ اور باری تعالیٰ کا متناہی ہونا باطل ہے اور تیسری صورت اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں باری تعالیٰ کی تجزی اور تقسیم لازم آئے گی بایں طور کہ باری تعالیٰ کا ایک حصہ وہ ہوگا جو حیز کے اندر ہوگا۔ دوسرا حصہ وہ ہوگا جو حیز سے بڑھا ہوا ہوگا۔ اور حیز سے خارج ہوگا۔ اور جب متحیز ہونے کی تینوں شقیں باطل ہوگئیں تو متحیز ہونا بھی باطل ہوگیا۔

واذا لم یکن فی مکان، لم یکن فی جھۃ لا علو ولا سفل ولا غیرھما لانھا إما حدود واطراف للامکنۃ أو نفس الامکنۃ باعتبار عروض الاضافۃ الی شئ، ولا یجری علیہ زمان لان الزمان عندنا عبارۃ عن متجدد یقدر بہ متجدد آخر وعند الفلاسفۃ عن مقدار الحرکۃ، واللہ تعالٰی منزہ عن ذالک، واعلم أن ما ذکرہ فی التنزیھات بعضہ یغنی عن البعض، الا انہ حاول التفصیل والتوضیح قضاءً لحق الواجب فی باب التنزیہ وردًا علی المشبھۃ والمجسمۃ وسائر فرق الضلال والطغیان بابلغ وجہ وآکدہ فلم یبال بتکریر الالفاظ المترادفۃ والتصریح بما علم بطریق الالتزام

ترجمہ اور جب وہ کسی مکان میں نہیں ہے تو کسی جہت میں بھی نہیں ہے۔ نہ فوق میں اور نہ تحت میں نہ ان دونوں کے علاوہ میں کیونکہ جہات یا تو مکان کے حدود و اطراف ہیں یا عین مکان ہیں۔ کسی دوسری چیز کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے۔ اور اس پر زمانہ نہیں جاری ہوتا۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک زمان سے مراد ایسا امر حادث ہے جس سے دوسرے امر حادث کا اندازہ کیا جائے اور فلاسفہ کے نزدیک مقدار حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں اور جاننا چاہیئے کہ مصنف نے تنزیہات کے باب میں جو کچھ ذکر کیا ہے

ان میں سے بعض دوسرے بعض سے بے نیاز کر دیتی ہیں مگر انھوں نے تنزیہ کے باب میں واجب تعالیٰ کا حق ادا کرنے کے لئے تفصیل اور وضاحت کرنے اور مشبہہ اور مجسمہ اور تمام گمراہ اور سرکش فرقوں کا کامل اور مضبوط طریقہ پر رد کرنے کا ارادہ کیا۔ اس بناء پر الفاظ مترادفہ کے تکرار کی اور ان باتوں کی تصریح کی کوئی پرواہ نہیں کی جو التزاماً معلوم ہو چکی تھیں۔

تشریح قولہ: واذا لم یکن الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ باری تعالیٰ سے جہت کی نفی اس انداز پر فرمار ہے ہیں کہ مصنفؒ کی طرف سے معذرت بھی ہو جائے کہ انھوں نے باری تعالیٰ کے مکان میں ہونے کی نفی کی مگر جہت میں ہونے کی نفی نہیں کی اس لئے کہ جہت یا تو نفسِ مکان کا نام ہے یا مکان کے عوارض میں سے ہے اور جب باری تعالیٰ مکان سے پاک ہے تو عوارضِ مکان سے بھی پاک ہے۔ ۱۲۸

قولہ: اِمّا حدود واطراف الخ یہ جہت کے بارے میں بعض لوگوں کا قول ہے کیونکہ جہت اشارۂ حسیہ کے منتہیٰ کو کہتے ہیں اور اشارۂ حسیہ کا منتہیٰ فلکِ الافلاک کی سطح محدّب ہے اور فلک الافلاک سارے عالم کے لئے مکان ہے۔ معلوم ہوا کہ جہت مکان کے حدود واطراف کا نام ہے

قولہ: او نفس الامکنۃ الخ مثلاً گھر کی چھت اس چیز کے لئے جو اس کے اوپر رکھی ہوئی ہے مکان ہے اور وہی جہت فوق بھی ہے۔

قولہ: ولا یجری الخ باری تعالیٰ جس طرح مکان سے پاک ہے زمان سے بھی پاک ہے اس لئے کہ ہم اہلِ حق کے نزدیک زمانہ سے مراد ایسا شیئاً فشیئاً حادث ہونے والا امر ہے جس کے ذریعہ دوسرے امر حادث کا اندازہ کیا جائے۔ مثلاً گھنٹوں سے ایام کا، ایام سے مہینوں کا، اور مہینوں سے سال کا اور سال سے عمر کا اندازہ کیا جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ تجدّد اور حدوث سے پاک ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک بھی باری تعالیٰ زمانی نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک زمانہ مقدار حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ مقدار اور کم ہونے سے پاک ہے۔ ۱۲۹

قولہ: متجدد الخ تجدّد کے معنیٰ شیئاً فشیئاً حادث ہونے کے ہیں۔

قولہ: مقدار الحرکۃ الخ لامحدود ولا معدود کی شرح میں ہم نے کمِ متصل کی تقسیم کی ہے اس تقسیم میں مقدار زمانہ کا قسیم ہے۔ یہاں مقدار اس معنیٰ میں نہیں ہے بلکہ لغوی معنیٰ میں ہے اور اس سے کم متصل مراد ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ زمانہ ایسا عرض ہے جو کم وبیش کی طرف بالذات تقسیم ہوتا ہے۔ مثلاً نصف یوم کم ہے پورے یوم سے۔ اور جو عرض بالذات قابلِ تقسیم ہو وہ کم ہے نیز تقسیم ہونے کی صورت میں اس کے دونوں حصوں کے لئے حدِ مشترک بھی ہے لہٰذا وہ کم متصل اور مقدار ہے۔ اب یا تو ایسی ہیئت کے لئے مقدار ہوگا جو قار الذات ہوگی یعنی اس کے اجزاء مجتمع ہو سکتے ہوں، تو باطل ہے کیونکہ زمانہ غیر قار الذات ہے،

یا ایسی ہیئت کے لئے مقدار ہوگا جو غیر قار الذات ہے اور غیر قار الذات ہیئت کا نام حرکت ہے پس معلوم ہوا کہ زمانہ مقدارِ حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ کمیات، اور مقداریات سے پاک ہے۔ لہٰذا زمانہ سے بھی پاک ہے۔

قولہ: اعلم ان ما ذکرہ الخ۔ تنزیہات کے سلسلہ میں مصنفؒ نے لیس بعرض سے لیکر ولا یجری علیہ زمانٌ تک جو کچھ عرض کیا ہے ان میں تکرار ہے اور بعض ایسی چیزوں کی نفی کی صراحت ہے جن کی نفی دوسری بعض چیزوں کی نفی سے التزاماً معلوم ہو گئی تھی۔ مثلاً جوہریت کی نفی جسمیت کی نفی کو مستلزم ہے کیونکہ جوہر جسم کا جزء ہے اور جزء کی نفی کل کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے۔ اسی طرح جب صورت وشکل کی نفی لا مصوّر کہہ کر کر چکے۔ تو محدود اور معدود اور متناہی ہونے کی بھی نفی ہو گئی۔ کیونکہ صورت شکل اس لئے منتفی ہوئی تھی کہ صورت شکل کے لئے مقدار لازم ہے اور اللہ تعالیٰ مقدار سے پاک ہے۔ تو محدود ہونا، معدود ہونا اور متناہی ہونا بھی مقدار کا خاصہ ہے لہٰذا ان باتوں سے بھی اللہ تعالیٰ پاک ہوگا۔ اسی طرح تبعض اور تجزی میں سے کسی ایک کی نفی دوسرے کی نفی کو مستلزم ہے لیکن مصنفؒ نے دلالت التزامی کو کافی نہیں سمجھا اور ہر ایک کی نفی کی صراحت فرمائی۔ ایک تو تنزیہ کے باب میں واجب تعالیٰ کا حق ادا کرنے کے لئے۔ اور دوسرے فرق باطلہ کا ردّ کرنے کے لئے۔

ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافى وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشائخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه، ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره، ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره، بدليل قولهم هذا اجسم من ذالك، وان الواجب لو تركب ناجزاؤه إما ان تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب اوّلا، فيلزم النقص والحدوث والضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والمقادير والكيفيات، فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها وهى مستوية الاقدام فى افادة المدح والنقص وفى عدم دلالة المحدثات عليه، فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير، فيكون حادثا، بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادها صفات نقصان لا دلالة لها على ثبوتها۔ لانها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين، وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبه الواهية۔

ترجمہ پھر مذکورہ باتوں سے باری تعالیٰ کا پاک ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ یہ باتیں اس کے واجب الوجود

ہونے کے منافی ہیں کیونکہ ان باتوں میں حدوث و امکان کا شائبہ ہے۔ جیسا کہ ہم اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں ان دلائل پر (مبنی) نہیں ہے جس کی طرف مشائخ گئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ عرض کا معنیٰ اس چیز کے ہیں جس کا بقا محال ہو۔ اور جوہر کا معنیٰ اس چیز کے ہیں جس سے کوئی چیز مرکب ہوتی ہو۔ اور جسم کے معنیٰ اس چیز کے ہیں جو دوسری چیزوں سے مرکب ہو۔ لوگوں کے اس قول کے دلیل ہونے کی وجہ سے کہ یہ اس سے زیادہ جسیم ہے اور (مثلاً) یہ کہ واجب تعالےٰ اگر مرکب ہوں گے تو ان کے اجزاء یا توصفاتِ کمال کے ساتھ متصف ہوں گے ایسی صورت میں تعدد واجب لازم آئے گا۔ یا نہیں متصف ہوں گے تو نقص اور حدوث لازم آئے گا اور نیز یا تو وہ تمام صورتوں شکلوں مقداروں اور کیفیتوں کے ساتھ متصف ہوں گے تو اجتماع اضداد لازم آئے گا۔ یا بعض کے ساتھ متصف ہوں گے۔ دراں حالیکہ سب ہم مرتبہ ہیں مفید مدح اور مفیدِ نقص ہونے میں اور محدثات کے ان پر دلالت نہ کرنے میں تو وہ مخصص کا محتاج ہوگا اور غیر کی قدرت میں داخل ہوگا۔ برخلاف علم و قدرت جیسی صفات کے کہ یہ صفات کمال ہیں محدثات ان کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں اور ان کے اضداد صفاتِ عیب ہیں محدثات کی ان کے ثبوت پر دلالت نہیں پائی جاتی۔ (ذاتِ پاک کا منزہ ہونا ان مذکورہ دلائل پر مبنی نہیں ہے) اس لئے کہ یہ کمزور استدلالات ہیں جو طلبہ کے عقائد کو کمزور کرتے ہیں اور طعنہ زنوں کا میدان وسیع کرتے ہیں ان کے یہ کہنے کی وجہ سے کہ یہ بلند پایہ مسائل ان جیسے کمزور دلائل پر مبنی ہیں۔

تشریح شارح رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ ماسبق جتنی چیزوں سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہہ اور تقدیس بیان کی گئی ہے مثلاً عرض ہونے، جسم ہونے سے، جوہر ہونے سے، صورت شکل والا ہونے سے، محدود اور متناہی ہونے سے، زمان اور مکان میں ہونے سے، ان سب سے باری تعالےٰ کے منزہ ہونے کی بنیاد یہ ہے کہ ان سب باتوں میں امکان اور حدوث کا شائبہ پائے جانے کی وجہ سے یہ سب باتیں باری تعالیٰ کے واجب الوجود ہونے کے منافی ہیں۔ مشائخ نے ذات باری سے مذکورہ چیزوں کی نفی پر جو دلائل ذکر کئے ہیں ان دلائل پر مذکورہ چیزوں کی نفی ہرگز مبنی نہیں ہے کیونکہ وہ دلائل کمزور ہیں۔ اور دلائل کی کمزوری کی وجہ سے ایک تو طلبہ کے ذہن میں مذکورہ چیزوں کی نفی کمزور معلوم ہوگی جو فسادِ عقیدہ کا سبب بنے گی نیز مخالفین کو یہ کہنے کا موقع ملے گا کہ اسلامی عقائد کی بنیاد کمزور دلائل پر ہے۔

۱۳۰

قولہ: لا علیٰ ما ذھب الیہ الخ یہ شارح کے قول علیٰ انھا تنافی پر معطوف ہے۔ اور کلمہ ما سے مراد دلائل ہیں۔

قولہ: من ان معنی العرض الخ اس میں من بیان ہے اس لفظ ما کا جو ما ذھب الیہ میں

واقع ہے اور حس سے دلائل مراد ہیں۔

قولہ: ان معنی العرض الخ یہ دلیل مشائخ نے باری تعالیٰ کے عرض نہ ہونے پر پیش کی ہے۔

قولہ: ومعنی الجوھر الخ یہ باری تعالیٰ کے جوہر نہ ہونے پر مشائخ کی دلیل ہے۔

قولہ: ومعنی الجسم الخ یہ باری تعالیٰ کے جسم نہ ہونے کی دلیل ہے۔

قولہ: بدلیل قولھم ھذا جسم۔ کیونکہ ھٰذا اجسم من ذالک کا مطلب یہ ہے کہ یہ جسم اس جسم سے زیادہ اجزاء والا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جسم مرکب من الاجزاء ہوتا ہے۔

قولہ: وان الواجب الخ یہ مشائخ کے نزدیک واجب تعالیٰ کے مرکب نہ ہونے کی دلیل ہے حاصل دلیل یہ ہے کہ واجب تعالیٰ اگر مرکب ہوں اجزاء سے، تو وہ اجزاء دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ تمام صفات کمال کے ساتھ متصف ہوں گے۔ دراں حالیکہ سب سے بڑی صفت کمال وجوب ہے لہٰذا وہ اجزاء وجوب کے ساتھ بھی متصف ہوں گے۔ ایسی صورت میں تعدد وجباء لازم آئے گا جو منافی توحید ہونے کے سبب باطل ہے۔ یا وہ اجزاء تمام صفاتِ کمال کے ساتھ متصف نہیں ہوں گے خواہ کسی بھی صفتِ کمال کے ساتھ متصف نہ ہوں یا بعض کے ساتھ متصف ہوں اور بعض کے ساتھ متصف نہ ہوں۔ بہرحال کل یا بعض صفاتِ کمال کے فوت ہونے سے نقص لازم آئے گا۔ اور نقص حدوث کو بھی مستلزم ہوگا۔ کیونکہ اجزاء کا نقص مجموعہ یعنی ذات باری کے ناقص ہونے کو مستلزم ہوگا۔ اور ناقص واجب الوجود نہیں ہو سکتا۔ لامحالہ وہ حادث ہوگا۔ اور باری تعالیٰ کا حادث ہونا باطل ہے۔

قولہ: وایضا اما ان یکون علی جمیع الصور الخ یہ باری تعالیٰ کے لئے صورت، شکل، مقدار، کیفیت نہ ہونے کی دلیل ہے۔ حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ ان مذکورہ چیزوں کے ساتھ متصف ہوگا۔ تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو تمام صورتوں اور مقداروں اور کیفیات کے ساتھ متصف ہوگا یا ان میں سے بعض کے ساتھ۔ پہلی صورت میں اجتماعِ اضداد لازم آئے گا۔ کیونکہ تمام صورتوں کے ساتھ متصف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً وہ حسن صورت اور بدصورت ہر ایک کے ساتھ متصف ہو۔ اسی طرح تمام کیفیات کے ساتھ متصف ہونے کا یہ مطلب ہوگا کہ مثلاً وہ سفید بھی ہو اور کالا بھی، اور یہ اجتماع ضدین ہے اور دوسری صورت میں باری تعالیٰ کا محتاج ہونا اور غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ تمام اشکال اور مقادیر اور کیفیات بصورت ثبوت مفید مدح ہونے میں اور بصورتِ عدم ثبوت مفید نقص ہونے میں برابر ہیں نیز اس بات میں بھی برابر ہیں کہ ممکنات ان چیزوں کے ساتھ باری تعالیٰ کے متصف ہونے پر دلالت نہیں کرتی ہیں۔ پس اگر باری تعالیٰ ان میں سے بعض کے ساتھ متصف ہو تو کسی مخصص کا محتاج ہوگا

جوان بعض کو اس کے ساتھ خاص کرے۔ اور جو مخصص اور مرجح کا محتاج ہوتا ہے وہ اس مخصص کی قدرت کے تحت داخل ہوتا ہے لہٰذا باری تعالےٰ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔

قولہ: بخلاف مثل العلم والقدرۃ الخ۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ بعض اشکال اور کیفیات کے ساتھ باری تعالیٰ کے اتصاف کے بارے میں تم نے کہا کہ یہ اتصاف اگر بغیر کسی مرجح کے ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور اگر مرجح کی وجہ سے ہے تو باری تعالیٰ کا مرجح کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا۔ تو یہ مشکل تو صفات کے اثبات میں بھی پیش آئے گی۔ اس لئے کہ تم نے باری تعالیٰ کو بعض ہی صفات علم، حیات، قدرت سمع و بصر وغیرہ کے ساتھ متصف قرار دیا ہے۔ ان کے اضداد موت، عجز، جہل وغیرہ کے ساتھ متصف نہیں مانتے تو یہاں بھی کہا جائے گا کہ اگر ان بعض کے ساتھ اتصاف کسی مرجح کے بغیر ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ ورنہ مرجح کا محتاج ہونا لازم آئے گا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفات سب کے سب برابر نہیں ہیں بلکہ جو صفات باری تعالےٰ کے لئے ہم ثابت مانتے ہیں مثلاً علم قدرت وغیرہ، وہ صفات کمال ہیں ممکنات ان کے ثبوت پر دلالت کرتی ہیں جیسا کہ اس سے پہلے گذر چکا ہے کہ عالم کا اس نرالے انداز پر وجود ان صفاتِ کمالی کے ساتھ اپنے صانع کے متصف ہونے پر دلالت کرتا ہے اور ان کے اضداد مثلاً موت، عجز اور جہل وغیرہ صفاتِ نقص اور عیب ہیں، ممکنات ان کے ثبوت پر دلالت نہیں کرتی ہیں بلکہ ان کی نفی پر دلالت کرتی ہیں

قولہ: لانھا تمسکات الخ یہ لا علی ماذھب الیہ المشائخ کی دلیل ہے۔

قولہ: زعمًا منھم الخ ضمیر ھُم راجع ہے طالبین اور طاعنین کی طرف۔

واحتج المخالف بالنصوص الظاھرۃ فی الجھۃ والجسمیۃ، والصورۃ والجوارح، وبان کل موجودین، فرضا لابد ان یکون احدھما متصلا بالآخر مماسًا لہ او منفصلا عنہ مبائنا فی الجھۃ، واللہ تعالیٰ لیس حالاً ولا محلاً للعالم، فیکون مبائنا للعالم فی جھۃ فلیتحیز، فیکون جسما او جزء جسم مصوّرًا متناھیا۔ والجواب ان ذلک وھم محض، وحکمٌ علی غیر المحسوس باحکام المحسوس، والادلۃ القطعیۃ قائمۃ علی التنزیھات فیجب ان یفوّض علم النصوص الی اللہ تعالےٰ علیٰ ماھو دأب السلف ایثارا للطریق الاسلم أو یأوّل بتاویلات صحیحۃ علےٰ ما اختارہ المتأخرون دفعا لمطاعن الجاھلین، وجذبًا لضبع القاصرین، سلوکا للسبیل الاحکم۔

ترجمہ اور مخالف نے (ایک تو) ان نصوص سے استدلال کیا ہے۔ جو جہت اور جسمیت اور صورت اور

جوارح کے سلسلہ میں ظاہر ہیں۔ اور (دوسرے) اس بات سے کہ جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں۔ ضرور ان دونوں میں سے ایک یا تو دوسرے سے متصل ہوگا اس سے مس کر رہا ہوگا یا اس سے جدا ہوگا جہت میں اس کا مباین ہوگا اور اللہ تعالیٰ نہ تو عالم کا محل ہیں نہ اس کے اندر حلول کرنے والے ہیں پس وہ جہت میں عالم کا مباین ہونگے اور متحیز ہوں گے۔ پس وہ جسم ہوں گے یا جسم کا جز ہوں گے صورت شکل والے ہونگے متناہی ہوں گے اور جواب یہ ہے کہ یہ محض وہم ہے اور غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگانا ہے اور تنزیہات پر دلائل قطعیہ قائم ہیں۔ لہٰذا ضروری ہے کہ نصوص کا علم اللہ کے حوالہ کیا جائے جیسا کہ سلف کا طریقہ رہا ہے۔ محفوظ طریقہ کو ترجیح دینے کی خاطر یا مضبوط راہ پر چلنے کے لئے ان نصوص کی صحیح تاویلات کی جائیں جیسا کہ متاخرین نے اختیار کیا۔ جاہلوں کے اعتراضات دفع کرنے اور کمزور مسلمانوں کا بازو تھامنے کے لئے۔

۱۳۱ **تشریح** جو لوگ باری تعالیٰ کے لئے جہت اور جسمیت وغیرہ کے قائل ہیں وہ عقل اور نقل دونوں سے استدلال کرتے ہیں۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں باہم متصل ہوں گے۔ خواہ یہ اتصال بایں معنیٰ ہو کہ دونوں کے حدود واطراف مثلاً خطوط اور سطوح دوسرے کے حدود واطراف سے ملے ہوں یا بایں صورت کہ ایک کا دوسرے میں تداخل اور حلول ہو یا دونوں ایک دوسرے سے منفصل ہوں گے۔ جہت میں ایک دوسرے کے مخالف ہوں گے مثلاً ایک اگر جنوب میں ہے تو دوسرا شمال میں ہوگا۔ اسی طرح ہم دو موجود فرض کرتے ہیں ایک موجود تو عالم ہے دوسرا موجود باری تعالیٰ ہے ان دونوں میں بھی وہی دونوں احتمال ہیں۔ پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ باری تعالیٰ نہ تو عالم کے اندر حلول کرنے والے ہیں اور نہ عالم کا محل ہیں کہ عالم ان کے اندر حلول کئے ہوئے ہو۔ کیونکہ حلول حال اور محل میں سے ہر ایک کے دوسرے کی طرف محتاج ہونے کا مقتضی ہے اور باری تعالیٰ احتیاج سے پاک ہیں۔ لہٰذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ باری تعالیٰ عالم سے منفصل اور اس کی مخالف جہت میں ہوں گے اور جو چیز جہت میں ہوتی ہے وہ متحیز ہوتی ہے اس لئے باری تعالیٰ متحیز بھی ہوں گے اور متحیز یا تو جسم ہوتا ہے یا جسم کا جز یعنی جوہر فرد ہوتا ہے۔ لہٰذا باری تعالیٰ جسم ہوں گے یا جوھر ہوں گے۔

اور دلیل نقلی قرآن اور حدیث کے وہ نصوص ہیں جن کے ظاہری الفاظ باری تعالیٰ کے لئے جہت اور جسمیت وغیرہ پر دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً چند نصوص قرآنی یہ ہیں (۱) وجاء ربک (۲) الرحمٰن علی العرش استوی (۳) ویبقی وجہ ربک (۴) ید اللہ فوق ایدیھم (۵) والسمٰوات مطویٰت بیمینہ۔ اسی طرح چند نصوص احادیث یہ ہیں (۱) ان اللہ تعالیٰ ینزل الی سماء الدنیا (۲) ان اللہ

خلق آدم علی صورتہ (۳) ان الجبار یضع قدمہ فی النار (۴) انہ یضحک الی اولیائہ حتی تبدو نواجذہ۔

۱۳۲ قولہ: والجواب الخ دلیل عقلی کا جواب یہ ہے کہ اس عالم محسوس کے دو موجود پر جو حکم متصل یا منفصل ہونے کا لگایا گیا تھا۔ باری تعالیٰ کی غیر محسوس ذات پر وہ حکم لگانا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ قیاس الغائب علی الشاہد کے قبیل سے ہے جو قوتِ واہمہ کی کارستانی ہے۔ نیز مذکورہ چیزوں سے باری تعالیٰ کے منزہ ہونے پر دلائل قطعیہ عقلیہ قائم ہیں اور عقل کے خلاف وہم کا فیصلہ باطل ہے۔

اور جب باری تعالیٰ کے جسم اور جہت وغیرہ سے پاک ہونے پر دلائل عقلیہ قائم ہیں تو قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی نص کے ظاہری الفاظ کسی ایسی چیز پر دلالت کریں جو خلاف عقل ہے تو اس نص کے ظاہری معنی مراد نہیں ہوں گے۔ چنانچہ اہل السنت والجماعت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جن نصوص کے ظاہری الفاظ باری تعالیٰ کے لئے جسم اور جہت وغیرہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور جو نصوص متشابہات کہلاتے ہیں ان کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں پھر اہل السنت والجماعت میں دو مذہب ہو گئے۔ ایک مذہب متقدمین کا ہے۔ دوسرا مذہب متأخرین کا ہے۔ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ متشابہات کے بارے میں وارد آیت قرآنی (وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنا۔ الآیۃ) میں ایک قراءت کے مطابق الا اللہ پر وقف ہے اور والراسخون سے دوسرا جملہ شروع ہو رہا ہے۔

اس قرارت کی تائید عبد اللہ ابن عباس رض کے (ویقول الراسخون) پڑھنے سے بھی ہوتی ہے جس کی وجہ سے الراسخون کے اللہ پر معطوف ہونے کا احتمال ختم ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں آیت کا معنی یہ ہونگے کہ متشابہات کی تاویل اور ان کا مطلب اللہ ہی کو معلوم ہے بندوں کو ان کا علم نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ متقدمین نے اسی قراءت کو بنیاد بنا کر متشابہات کا علم اللہ کے حوالہ کیا۔ اور جہاں بھی ان کے سامنے کوئی متشابہ نص آئی جس سے باری تعالیٰ کے لئے جہت یا جسمیت وغیرہ سمجھ میں آتی ہو وہاں وہ "اللہ اعلم بمرادہ بذالک" یعنی اس لفظ کی مراد اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہہ کر گذر گئے۔ یہ حضرات یہ بھی کہتے ہیں کہ ید اور رِجل اور اصبع اور وجہ وغیرہ تمام وہ الفاظ جو نصوص میں باری تعالیٰ کی طرف مضاف ہو کر آئے ہیں وہ سب حق تعالےٰ کی صفات ہیں جن کی کنہ اور حقیقت سے ہم واقف نہیں۔

دوسری قراءت میں الا اللہ پر وقف نہیں ہے اس صورت میں الراسخون فی العلم کا لفظ اللہ پر عطف ہوگا اور آیت کے یہ معنی ہوں گے کہ متشابہات کی تاویل کا علم اللہ کو اور علماء راسخین کو ہے۔ چونکہ متأخرین کے زمانہ میں مذاہب باطلہ رواج پا چکے تھے اور مشبہہ اور مجسمہ نصوصِ متشابہات کے ظاہری الفاظ کا سہارا

لے کر ضعفاءِ مسلمین اور کوتاہ علم لوگوں کو گمراہ کر رہے تھے۔ اس وجہ سے انھوں نے دین کی حفاظت اور عامۃ المسلمین کو گمراہی سے بچانے کے لئے دوسری قرارت کے موافق الراسخون فی العلم کا لفظِ اللہ پر عطف مان کر علماءِ راسخین کے لئے بھی متشابہات کی تاویل کا علم جائز اور ممکن قرار دیا اور متشابہات کی مناسب تاویلات کیں جو کتبِ تفاسیر اور شروحِ احادیث میں مذکور ہیں۔ جب علماء اہلِ سنت کے یہ دو مذہب ہمارے سامنے آ گئے تو ہمارے لئے جائز ہے کہ ہم متقدمین اہلِ سنت کی طرح نصوصِ متشابہات کا علم حوالہ بخدا کریں۔ اور اللہ اعلم بالصواب کہہ کر خاموش ہو جائیں اور یہ بھی جائز ہے کہ متاخرین کی طرح ان نصوص متشابہات کی مناسب تاویلات کریں۔

قولہ: ایثارًا للطریق الاسلم الخ۔ یہ یفوّض کا مفعول لہ ہے اور دفعًا لمطاعن الجاھلین وجذبًا لضبع القاصرین۔ شارح کے قول "اختارہ" کا مفعول لہ ہے اور سلوکًا شارح کے قول یُأوّل کا مفعول لہ ہے۔

ولا یشبھہ شئ ای لا یماثلہ، اما اذا ارید بالمماثلۃ الاتحاد فی الحقیقۃ فظاھر واما اذا ارید بھا کون الشیئین بحیث یسد احدھما مسد الآخر ای یصلح کل واحد منھما ما یصلح لہ الآخر، فلأن شیئًا من الموجودات لا یسدہ تعالٰی فی شئ من الاوصاف فان اوصافہ من العلم والقدرۃ وغیر ذالک اجل واعلٰی مما فی المخلوقات بحیث لا مناسبۃ بینھما۔

ترجمہ اور کوئی شئی اس کے مشابہ نہیں ہے یعنی مماثل نہیں ہے۔ بہرحال جب مماثلت سے حقیقت میں ایک ہونا مراد لیا جائے۔ تب تو ظاہر ہے۔ اور بہرحال جب اس سے دو چیزوں کا اس طرح ہونا مراد لیا جائے کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کا قائم مقام ہو سکے۔ یعنی دونوں میں سے ہر ایک صلاحیت رکھے اس کام کی جس کی دوسرا صلاحیت رکھتا ہے تو اس لئے کہ موجودات میں سے کوئی چیز بھی اللہ تعالےٰ کا کسی بھی وصف میں قائم مقام نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اللہ تعالےٰ کے اوصاف مثلاً علم وقدرت وغیرہ مخلوقات کے اوصاف سے اس قدر عظیم تر اور بلند تر ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت ہی نہیں۔

تشریح قولہ: لا یماثلہ الخ۔ شارح علیہ الرحمہ نے مشابہت کے معنیٰ مماثلت بیان کئے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ مشابہت کا مشہور معنیٰ اتحاد فی الکیف ہے یعنی دو چیزوں کا ایک کیفیت میں شریک ہونا ہے۔ مثلاً آگ اور آفتاب کا روشنی میں اور کافور اور کاغذ کا سفیدی میں اتحاد و اشتراک مشابہت ہے۔ اور باری تعالےٰ کے کسی کیفیت کے ساتھ متصف ہونے کی نفی اس سے پہلے وَلا بالکیفیۃ کہہ کر کر چکے ہیں پس اگر یہاں مشابہت بمعنیٰ اتحاد فی الکیف کی نفی مراد ہو تو تکرار لازم آئے گا۔ اس بناء پر شارح

نے فرمایا کہ یہاں مشابہت بمعنیٰ مماثلت ہے اور کوئی شئی باری تعالیٰ کا مماثل اس لئے نہیں ہے کہ مماثلت کے دو معنی ہیں۔ ایک معنی اتحاد فی النوع ہیں یعنی دو چیزوں کا تمام ذاتیات میں شریک ہونا۔ مثلاً زید اور عمرو کے درمیان اسی معنی میں مماثلت ہے کہ ایک جو ذاتیات ہیں یعنی حیوانیت اور ناطقیت، وہی دوسرے کی بھی ذاتیات ہیں۔ اس معنیٰ کے لحاظ سے کسی چیز کا باری تعالیٰ کے مماثل نہ ہونا ظاہر ہے کیونکہ اگر کوئی شئی بھی باری تعالیٰ کا باین معنیٰ مماثل ہو کہ وہ باری تعالیٰ کے ساتھ اس کی تمام ذاتیات میں شریک ہے دراں حالیکہ باری تعالیٰ کی ذاتیات میں وجوب وجود بھی ہے۔ تو اس شئی کا واجب الوجود ہونے میں شریک ہونا اور اس کی وجہ سے تعدّدِ واجب لازم آئے گا جو منافیِ توحید ہونے کے سبب باطل ہے۔

مماثلت کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ دو چیزیں اس طرح پر ہوں کہ وہ ایک دوسرے کا قائم مقام ہوسکتی ہوں اور ہر ایک اس کام کی صلاحیت رکھتی ہو جس کی دوسرے کے اندر صلاحیت ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے بھی کوئی چیز باری تعالیٰ کا مماثل نہیں بن سکتی کیونکہ کوئی بھی شئی کسی بھی صفت میں باری تعالیٰ کا قائم مقام نہیں ہوسکتی۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف مخلوق کے اوصاف سے اتنے عظیم تر ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت ہی نہیں۔

قال فی البدایۃ ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ویتجدد فی کل زمان، فلو اثبتنا العلم صفۃً لِلّٰہ تعالیٰ لکان موجودًا وصفۃً قدیمۃً وواجب الوجود ودائما من الازل الی الابد، فلا یماثل علمَ الخلق بوجہ من الوجوہ ھذا کلامہ. فقد صرح بان المماثلۃ عندنا انما یثبت بالاشتراک فی جمیع الاوصاف حتی لو اختلفا فی وصف واحد، انتفت المماثلۃ، وقال الشیخ ابو المعین فی التبصرۃ انا نجد اھل اللغۃ لا یمتنعون من القول بان زیدا مثل عمرو فی الفقہ اذا کان یساویہ فیہ ویسد مسدہ فی ذالک الباب وان کانت بینھما مخالفۃ بوجوہ کثیرۃ، وما یقولہ الاشعری من انہ لا مماثلۃ الا بالمساواۃ من جمیع الوجوہ فاسد لان النبی عم قال: الحنطۃ بالحنطۃ مثلا بمثل واراد الاستواء فی الکیل لا غیر، وان تفاوت الوزن، وعدد الحبات والصلابۃ والرخاوۃ، والظاھر انہ لا مخالفۃ، لان مراد الاشعری المساواۃ من جمیع الوجوہ فیما بہ المماثلۃ کالکیل مثلاً، وعلیٰ ھذا ینبغی ان یحمل کلام صاحب البدایۃ ایضا وَاِلّا فاشتراک الشیئین فی جمیع الاوصاف ومساواتھما من جمیع الوجوہ یرفع التعدد فکیف

یتصور التماثل۔

ترجمہ بدایہ میں کہا ہے کہ ہمارا علم موجود ہے اور عرض ہے اور حادث علم ہے اور ممکن الوجود اور ہر زمانہ میں متجدد اور تغیر پذیر ہے پھر جب ہم علم کو اللہ کی صفت مانتے ہیں تو وہ موجود ہے اور قدیم صفت ہے۔ اور واجب الوجود ہے ازل سے ابد تک ہمیشہ رہنے والا ہے۔ پس وہ مخلوق کے علم کے ساتھ کسی بھی وصف میں مماثلت نہیں رکھتا، یہ صاحب بدایہ کا کلام تھا۔ اور انھوں نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ مماثلت ہمارے نزدیک تمام اوصاف میں اشتراک سے ثابت ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ اگر ایک وصف میں بھی وہ ایک دوسرے سے مختلف ہو جائیں تو مماثلت نہیں رہے گی۔ اور شیخ ابو المعین نے تبصرہ میں کہا ہے کہ ہم اہل لغت کو دیکھتے ہیں کہ وہ یہ کہنے سے نہیں جھجکتے کہ زید فقہ میں عمرو کا مثل ہے جب وہ اس میں اس کا مساوی ہو اور اس باب میں اس کا قائم مقام ہو سکتا ہو۔ اگرچہ ان دونوں کے درمیان بہت سے اوصاف میں اختلاف ہو۔ اور اشعری جو یہ کہتے ہیں کہ تمام اوصاف میں مساوات کے بغیر مماثلت نہیں ہو سکتی۔ غلط ہے کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا کہ گندم کو گندم کے بدلہ میں بیچو اس حال میں کہ ایک دوسرے کا مثل ہو، اور صرف مساوات فی الکیل مراد لیا۔ اگرچہ وزن اور دانوں کی تعداد اور سختی اور نرمی میں تفاوت ہو اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ اشعری کی مراد اس چیز میں پوری طرح مساوات ہے جس میں مماثلت مطلوب ہے۔ جیسے مثال کے طور پر کیل میں۔ اور اسی معنیٰ پر صاحب بدایہ کے کلام کو بھی محمول کیا جانا مناسب ہے۔ ورنہ دو چیزوں کا تمام اوصاف میں اشتراک اور ان دونوں کا پوری طرح برابر ہونا تعدد ہی کو ختم کر دے گا پھر تماثل کا کیسے تصور کیا جا سکتا ہے۔

تشریح قولہ: قال فی البدایۃ الخ اس سے قبل شارح رحؒ نے فرمایا تھا کہ " فان اوصافہ من العلم والقدرۃ وغیر ذالک اجل واعلیٰ مما فی المخلوقات بحیث لا مناسبۃ بینھما" یعنی اللہ تعالیٰ کے اوصاف مخلوق کے اوصاف سے اتنے بلند تر ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں۔ اب اپنے اسی قول " لا مناسبۃ بینھما" کی تائید میں صاحب بدایہ امام نور الدین احمد ابن محمود بخاری کا قول پیش کر رہے ہیں جو ان کی کتاب " بدایہ" میں مذکور ہے۔

صاحب بدایہ نے علم خلق اور علم حق کا تقابل کرتے ہوئے کہا ہے کہ علم خلق عرض ہے حادث ہے جائز الوجود ہے ہر زمان میں متجدد یعنی آناً فاناً حادث ہونے والا ہے۔ اس کے برخلاف علم حق قدیم صفت ہے واجب الوجود ہے۔ قدیم ہے ازل سے ابد تک دائم ہے۔ لہٰذا علم خلق کسی بھی وصف میں علم حق کا مماثل نہیں ہو سکتا۔

قولہ: فقد صرح الخ اگر یہ فعل ماضی معروف ہے تب تو فاعل صاحب بدایہ ہی ہوں گے جس

طرح قولِ مذکور کے قائل صاحب بدایہ تھے اور شارح کا مقصد یہ بتلانا ہے۔ بدایہ میں ذکر کردہ قول فلا یماثل علم الحق بوجہ من الوجوہ یعنی علم خلق کسی بھی وصف میں علم حق کا مماثل نہیں ہوگا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوصاف میں اشتراک سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے۔ مگر دوسری جگہ پر صاحب بدایہ کی تصریح یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت کا تحقق تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات کے بغیر نہیں ہوگا۔ لہٰذا صاحب بدایہ کے بدایہ میں مذکور قول "فلا یماثل علم الحق بوجہ من الوجوہ" اور دوسری جگہ ان کی اس تصریح کے درمیان تعارض ہے۔

اور اگر یہ فعل ماضی مجہول ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ دوسرے بعض علماء کی طرف سے یہ صراحت کی گئی ہے کہ مماثلت کا تحقق تمام اوصاف میں مساوات اور اشتراک کے بغیر نہیں ہوگا۔ ایسی صورت میں تعارض بدایہ کے قول اور دوسرے علماء کی تصریح کے درمیان ہوگا۔

۱۳۴

قال الشیخ ابو المعین الخ شیخ ابو المعین نے اپنی کتاب تبصرہ میں لغت سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر ایک شخص کسی دوسرے شخص سے ہزاروں باتوں میں اختلاف رکھنے کے ساتھ کسی ایک وصف میں بھی اشتراک اور مساوات رکھتا ہو تو اہلِ لغت ان دونوں کے درمیان اس وصف میں مماثلت کا حکم لگاتے ہیں مثلاً زید و عمرو کے درمیان شکل و صورت رنگت اور قد و قامت، اخلاق و عادات غرضیکہ بہت سارے اوصاف میں اختلاف موجود ہے۔ مگر علم فقہ میں دونوں اشتراک اور ایک دوسرے کے ساتھ برابری کا درجہ رکھتے ہیں تو اہلِ لغت دونوں کے درمیان مماثلت کا حکم لگاتے ہوئے کہتے ہیں" زید مثل عمرٍو فی الفقہ" زید فقہ میں عمرو کا مماثل ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مماثلت کے تحقق کے لئے بعض اوصاف میں اشتراک اور مساوات کافی ہے۔

شیخ ابو المعین نے اپنی کتاب تبصرہ ہی میں آگے چل کر یہ بھی کہا ہے کہ شیخ ابو الحسن اشعری کا یہ کہنا غلط ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت تمام اوصاف میں مساوات کے بغیر متحقق نہیں ہوگی۔ کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا۔ الحنطۃ بالحنطۃ مثلا بمثل (الحدیث) یعنی گندم کے بدلہ گندم کو فروخت کرو اس حال میں کہ دئے جانے والے گندم اور لئے جانے والے گندم کے درمیان مماثلت ہو۔ اور آپ نے مماثلت سے صرف کیل میں دونوں کا برابر ہونا مراد لیا، اگرچہ وزن اور دانوں کی تعداد، اور سختی و نرمی میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں۔ معلوم ہوا کہ بعض اوصاف میں اشتراک اور مساوات سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے۔

قولہ: والظاهر انہ الخ شارح کا مقصد ان متعارض اقوال کے درمیان تطبیق دینا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ مماثلت کا تحقق محض بعض اوصاف میں اشتراک سے ہو جاتا ہے جیسا کہ شیخ ابوالمعین نے کہا اور شیخ ابوالحسن اشعری کا قول "لا مماثلۃ الا بالمساواۃ من جمیع الوجوہ" اس کا معارض نہیں ہے کیونکہ شیخ اشعری کے قولِ مذکور کا یہ معنیٰ نہیں کہ تمام اوصاف میں مساوات سے مماثلت متحقق ہوگی جیسا کہ شیخ ابوالمعین نے سمجھا اور اس بنیاد پر اشعری کے قولِ مذکور کو فاسد قرار دیا۔ کیونکہ یہ معنیٰ اس وقت ہوں گے جب شیخ اشعری نے فی جمیع الوجوہ کا لفظ کہا ہوتا۔ لیکن انھوں نے من جمیع الوجوہ کہا ہے۔ اس وقت ان کے قول کا ترجمہ ہوگا کہ مماثلت نہیں ہوگی مگر مکمل طور پر مساوات سے۔ اور مراد اس چیز میں مکمل طور پر مساوات ہے۔ جس چیز میں مماثلت مطلوب ہے۔ مثلاً حدیث "الحنطۃ بالحنطۃ مثلاً بمثل" میں دیئے جانے والے اور لئے جانے والے گندموں کے درمیان کیل میں مماثلت مطلوب ہے۔ لہٰذا کیل میں دونوں کا برابر ہونا مماثلت ہوگا۔ ورنہ مماثلت کے لئے تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات تو بداہۃً باطل ہے۔ کیونکہ مماثلت دو چیزوں کے درمیان اشتراک اور مساوات کا نام ہے۔ اس بناء پر وہ تعدد اور اثنینیت کا مقتضی ہے۔ پس اگر تمام اوصاف میں مساوات ہو تو وہ دو چیزیں نہیں ہوں گی بلکہ زیادہ سے زیادہ نام دو ہوں گے چیز ایک ہی ہوگی۔ اور جب اثنینیت اور تعدّد ہی ختم ہو جائے گا۔ تو پھر مماثلت کیسے متحقق ہوگی۔

معلوم ہوا کہ مماثلت بعض ہی اوصاف میں اشتراک اور مساوات کا نام ہے۔ حاصلِ بحث یہ ہے کہ مماثلت کے تحقق کے لئے ایک فریق بعض اوصاف میں مساوات ضروری قرار دیتا ہے اور دوسرا فریق تمام اوصاف میں مساوات کو ضروری سمجھتا ہے اور حق یہ ہے کہ جس وصف میں مماثلت مطلوب ہے اس وصف میں پوری طرح سے مساوات ہونی چاہیئے۔ اسی معنیٰ پر دونوں فریق کا کلام محمول کیا جائے

قولہ: قال الشیخ ابوالمعین۔ الخ شیخ ابوالمعین نے یہ بات اپنی کتاب تبصرہ میں ان لوگوں پر بطور اعتراض کے کہی ہے جو مماثلت کے لئے تمام اوصاف میں مساوات ضروری قرار دیتے ہیں۔

ولا یخرج عن علمہ وقدرتہ شئی لان الجھل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار الیٰ مخصص مع ان النصوص القطعیۃ ناطقۃ بعموم العلم وشمول القدرۃ فھو بکل شئی علیم وعلیٰ کل شئی قدیر، لا کما یزعم الفلاسفۃ من انہ لا یعلم الجزئیات ولا یقدر علیٰ اکثر من واحد، والدھریۃ انہ لا یعلم ذاتہ والنظام انہ لا یقدر علیٰ خلق الجھل والقبح، والبلخی انہ لا یقدر علیٰ مثل مقدور العبد وعامۃ المعتزلۃ انہ لا یقدر علیٰ نفس مقدور العبد۔

ترجمہ اور کوئی بھی شی اس کے علم اور اس کی قدرت سے باہر نہیں ہے کیونکہ بعض چیزوں سے جاہل ہونا

اور بعض چیزوں سے عاجز ہونا نقص ہے اور مخصص کی طرف محتاج ہونے کا موجب ہے علاوہ اس کے نصوص قطعیہ اس کے علم و قدرت کے عام ہونے کا اعلان کر رہے ہیں پس وہ ہر شئی کا علم رکھنے والا اور ہر شئی پر قدرت والا ہے ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ وہ جزئیات کو نہیں جانتا اور نہ وہ ایک سے زائد پر قدرت رکھتا ہے اور جیسا کہ دہریہ کہتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا۔ اور جیسا کہ نظام کہتا ہے کہ وہ جہل اور قبح کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ بلخی نے کہا کہ وہ بندے کے مقدور کے مثل پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ عام معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ بعینہ اس چیز پر قادر نہیں جو بندہ کا مقدور ہے۔

۱۳۵

تشریح قولہ: لان الجهل بالبعض الخ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ کے قول "لا یخرج عن علمہ وقدرتہ شئی" میں لفظ "شئی" نکرہ ہے جو نفی کے تحت واقع ہے اور نکرہ تحت النفی عموم پر دلالت کرتا ہے۔ اس بناء پر مصنفؒ کا کلام سالبہ کلیہ ہے ہمارے قول "لا شئی بخارج عن علمہ وقدرتہ" کے درجہ میں ہے جس کی نقیض موجبہ جزئیہ "بعض الاشیاء خارج عن علمہ وقدرتہ" ہے۔ اور یہ موجبہ جزئیہ صادق نہیں ہے کیونکہ بعض اشیاء کا علم الٰہی سے خارج ہونا ان بعض سے باری تعالٰی کے جہل کو، اسی طرح بعض اشیاء کا اللہ تعالٰی کی قدرت سے خارج ہونا ان بعض سے باری تعالٰی کے عجز کو مستلزم ہے۔ اور باری تعالٰی کا جہل بالبعض اور عجز عن البعض نقص ہے اور اللہ تعالٰی تمام نقائص سے پاک ہے۔ نیز باری تعالٰی کا تعلق تمام اشیاء کے ساتھ برابر ہے پس اس کا بعض اشیاء کو جاننا اور بعض کو نہ جاننا، اسی طرح بعض پر قادر ہونا اور بعض پر قادر نہ ہونا مرجح اور مخصص کا محتاج ہے پس باری تعالٰی کا غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا۔ جو اس کے واجب الوجود ہونے کے منافی ہے اور جب موجبہ جزئیہ بعض الاشیاء خارج عن علمہ وقدرتہ صادق نہیں ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ جب ایک چیز صادق نہ ہو تو اس کی نقیض صادق ہوا کرتی ہے لہٰذا اس موجبہ جزئیہ کی نقیض "لا یخرج عن علمہ وقدرتہ شئی" صادق ہے۔ جو سالبہ کلیہ ہے۔

قولہ: لا کما یزعم الفلاسفة الخ جب شارح علیہ الرحمہ علم الٰہی اور قدرت الٰہی سے اشیاء کے خروج کی نفی سلب کلی کی شکل میں کر چکے۔ تو اب ان تمام اقوال کی نفی کر رہے ہیں جو اس سلب کلی کے منافی ہیں کیونکہ مذکورہ سلب کلی سے یہ ثابت ہے کہ وهو بكل شئ عليمٌ وهو على كل شئ قدير۔ اور یہ اقوال بعض اشیاء کے علم الٰہی سے خارج ہونے اور بعض اشیاء کے قدرت الٰہی سے خارج ہونے کو مستلزم ہیں چنانچہ سب سے پہلے فلاسفہ کے اس قول کی نفی کی کہ باری تعالٰی کو جزئیات کا علم نہیں ہے۔ فلاسفہ کی دلیل یہ ہے کہ جزئیات میں تغیر واقع ہوتا ہے پس اگر علم الٰہی کا جزئیات سے تعلق ہوگا تو اس علم الٰہی میں بھی تغیر

واقع ہوگا۔ مثلاً زید کے گھر میں موجود ہونے کے وقت اللہ تعالیٰ کو زید کے گھر میں ہونے کا علم ہے پھر جب زید گھر سے باہر نکل گیا تو اب بھی اگر باری تعالیٰ کو اس کے گھر کے اندر ہونے کا علم ہے تو یہ علم نہیں ہوگا بلکہ خلاف واقع ہونے کی وجہ سے جہل ہوگا۔ اور اگر اب اس کے گھر سے باہر ہونے کا علم ہے تو علم میں تغیر واقع ہوا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ جس طرح تغیر فی الذات سے پاک ہیں۔ تغیر فی الصفات سے بھی پاک ہیں۔ البتہ اللہ تعالیٰ کو کلیات کا علم ہے کیونکہ کلیات میں تغیر نہیں واقع ہوتا۔ جواب اس استدلال کا یہ ہے کہ زید جس وقت گھر میں تھا علم الٰہی کا تعلق اس کے گھر میں ہونے کے ساتھ تھا اور جب وہ گھر سے نکل گیا تو اب علم الٰہی کا تعلق اس کے گھر سے باہر ہونے کے ساتھ ہوگیا تو تغیر تعلق میں واقع ہوا۔ اور تعلقات کا تغیر نہ ذات کے اندر تغیر کو مستلزم ہے۔ اور نہ صفت کے اندر تغیر کو مستلزم ہے۔ مثلاً اگر کسی سڑک کے کنارے کوئی آئینہ لگا دیا جائے تو جب کوئی انسان اس کے سامنے سے گذرے گا تو آئینہ کا تعلق اس انسان کی صورت کے ساتھ ہوگا اور آئینہ میں انسان کی صورت منعکس ہوگی اور جب کوئی گدھا سامنے سے گذرے گا آئینہ کا تعلق اس گدھے کی صورت کے ساتھ قائم ہوجائے گا اور آئینہ میں گدھے کی صورت کا عکس نظر آئے گا تو دیکھئے آئینہ کے تعلقات میں تغیر ہوا مگر اس تغیر فی التعلق سے خود آئینہ کی ذات میں کسی قسم کا تغیر نہیں واقع ہوا۔ اور نہ اس کی کسی صفت مثلاً صاف، شفاف ہونے میں کسی قسم کا تغیر اور فرق واقع ہوا۔

فلاسفہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایک سے زائد پر قدرت نہیں رکھتے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر حیثیت سے واحد ہیں اور واحد سے واحد ہی صادر ہوسکتا ہے چنانچہ اس سے جسم کا صادر ہونا ممکن نہیں کیونکہ وہ بوجہ اجزاء سے مرکب ہونے کے کثیر پر مشتمل ہے۔ لہٰذا اس سے صرف ایک جوہر مجرد عن المادہ صادر ہوا۔ جس کا نام عقل ہے اور پھر اس عقل سے بالترتیب دیگر اجسام اور عقول صادر ہوئے۔

فلاسفہ کے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ ہم وحدت کا وہ معنیٰ نہیں مانتے جس کے وہ قائل ہیں۔ اور جس کی رو سے صفات کے ثبوت کو بھی وحدت کا منافی سمجھ کر صفات کا انکار کر بیٹھے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اس کے لئے بہت سی صفات ہیں جو اس کی ذات کی وحدت کے منافی نہیں ہیں۔ پس ان صفات کثیرہ کے لحاظ سے اس سے کثیر کا صدور ممکن ہے۔

قولہ: ولا کما یزعم النظام الخ اس کا نام ابراہیم بن سیار معتزلی ہے، اس کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ جہل اور قبیح کو پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اور دلیل یہ ہے کہ قبیح کو پیدا کرنا یا تو اس کے قبح کو جاننے کے ساتھ ہوگا تو یہ شر ہے یا اس کے قبح کو نہ جاننے کے ساتھ ہوگا تو جہل ہے اور اللہ تعالیٰ دونوں سے پاک ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے کسی بھی چیز کا صدور قبیح نہیں ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ کسب قبیح قبیح ہے۔ خلق قبیح قبیح

نہیں ہے۔ علاوہ ازیں دلیل مذکور اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ قبیح کا خالق نہیں ہے۔ جبکہ دعویٰ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خلق قبیح پر قادر نہیں ہے۔ حالانکہ کسی کام کا نہ کرنا اس پر قدرت کی نفی نہیں کرتا۔ لہٰذا دعویٰ اور دلیل میں مطابقت نہیں ہے۔

قولہ: ولا کما یزعم البلخی الخ ان کی کنیت ابو القاسم ہے اور یہ کعبی کے نام سے مشہور ہیں۔ ان کا قول یہ ہے کہ جس چیز پر بندہ قادر ہے اس کے مثل پر اللہ تعالیٰ قادر نہیں ورنہ بندہ کا اللہ کے مماثل ہونا لازم آئے گا۔ جواب یہ ہے کہ اللہ کی قدرت ازلی اور قدیم ہے اور اس کے برخلاف بندہ کی قدرت ممکن اور حادث ہے فلا مماثلۃ۔

قولہ: ولا کما یزعم المعتزلۃ الخ معتزلہ مثلاً ابو علی جبائی وغیرہ کا قول ہے کہ جس چیز پر بندہ کو قدرت ہے بعینہ اس چیز پر اللہ تعالیٰ کو قدرت نہیں ہے۔ ورنہ مقدور واحد کا دو قدرتوں یعنی قدرتِ عبد اور قدرتِ خدا کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔

جواب یہ ہے کہ کوئی حرج نہیں جب دونوں کی جہتیں مختلف ہوں چنانچہ بندہ کی قدرت من حیث الکسب ہے اور اللہ کی قدرت من حیث الخلق ہے یعنی بندہ اس کے کسب پر قادر ہے اور اللہ تعالیٰ اس کے خلق پر قادر ہیں۔

ولہ صفات لما ثبت من انہ تعالیٰ عالم قادر حی الیٰ غیر ذالک، ومعلوم ان کلا من ذالک یدل علیٰ معنیً زائد علیٰ مفہوم الواجب، ولیس الکل الفاظا مترادفۃ، وان صدق المشتق علی الشئی یقتضی ثبوت ماخذ الاشتقاق لہ، فتثبت لہ صفۃ العلم والقدرۃ والحیٰوۃ وغیر ذالک، لا کما یزعم المعتزلۃ انہ عالم لا علم لہ، وقادر لا قدرۃ لہ، الیٰ غیر ذالک فانہ محال ظاھر بمنزلۃ قولنا اسود لا سواد لہ، وقد نطقت النصوص بثبوت علمہ وقدرتہ وغیرھما ودل صدور الافعال المتقنۃ علیٰ وجود علمہ وقدرتہ لا علیٰ مجرد تسمیتہ عالما وقادرا

ترجمہ اور خاص اس کے لئے کچھ صفات ہیں کیونکہ یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم، قادر، حی وغیرہ ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ ان الفاظ میں سے ہر ایک واجب کے مفہوم سے زائد وصف پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہ سب مترادف الفاظ نہیں ہیں اور یہ (بھی معلوم ہے)، کہ اسم مشتق کا کسی چیز پر صادق آنا اس کے لئے ماخذِ اشتقاق کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہے۔ لہٰذا اس کے لئے علم، حیات، قدرت وغیرہ صفات ثابت ہیں۔ ایسا نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ عالم ہیں ان کے لئے علم ثابت نہیں ہے اور قادر ہیں ان کے

لئے قدرت ثابت نہیں ہے۔ وغیر ذالک، اس لئے کہ یہ تو صریح محال ہے۔ ہمارے یہ کہنے کے درجہ میں ہے کہ فلاں چیز سیاہ تو ہے لیکن اس کے اندر سیاہی بالکل نہیں ہے اور نصوص بھی اس کے علم و قدرت وغیرہ صفات کے ثبوت پر شاہد ہیں اور مستحکم افعال کا صدور بھی اس کے علم و قدرت کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ محض اس کا عالم اور قادر نام ہونے پر۔

تشریح قولہ :- ولہ صفات۔ جار مجرور خبر مقدم اور صفات مبتدا مؤخر ہے اور خبر کی تقدیم مفید حصر ہے۔ اس لئے عبارت کا معنیٰ یہ ہے کہ اس کے لئے مخصوص کچھ صفات ہیں یعنی باری تعالےٰ کے ساتھ صفات میں مخلوق صرف نام ہی میں اشتراک رکھتی ہے۔ کیونکہ مثلاً صفتِ علم اگرچہ مخلوق کے لئے بھی ثابت ہے مگر باری تعالیٰ کے علم کی طرح نہیں ہے کیونکہ مخلوق کا علم حادث ہے اور اللہ کا علم قدیم ہے۔

قولہ، لما ثبت من انہ الخ یہ ثبوتِ صفات کی پہلی دلیل ہے۔ حاصل یہ کہ عقل اور شرع دونو کی رو سے واجب تعالیٰ کا عالم، قادر، حی وغیرہ ہونا ثابت ہے، اور عرف ولغت دونوں کی رو سے یہ بات معلوم ہے کہ یہ سب یعنی مذکورہ اسماءِ مشتقہ عالم قادر وغیرہ اور واجب مترادف اور ہم معنیٰ الفاظ نہیں ہیں بلکہ مذکورہ اسماءِ مشتقہ میں سے ہر ایک ایسے معنیٰ پر دلالت کرتا ہے جو لفظِ واجب کے مفہوم سے زائد ہے اور وہی معانی جو لفظِ واجب کے مفہوم سے زائد ہیں جن پر مذکورہ اسماء مشتقہ عالم قادر حی وغیرہ دلالت کرتے ہیں یعنی علم، قدرت حیات وغیرہ۔ یہی باری تعالیٰ کی صفات ہیں۔

قولہ: وان صدق المشتق الخ اس کا عطف اَنَّ کُلًّا مِّنْ ذالکَ پر ہے۔ یعنی یہ بات معلوم ہے کہ کسی شی پر مشتق کا صادق آنا اس شی کے لئے ماخذِ اشتقاق کے ثابت ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔ مثلاً ضارب کا کسی پر صادق آنا اس کے لئے ضرب ثابت ہونے کا مقتضی ہے سو جب عقل اور شرع دونوں کی رو سے اللہ تعالیٰ پر عالم قادر حی وغیرہ اسماء مشتقہ صادق ہیں تو یہ صدق تقاضا کرتا ہے اللہ تعالیٰ کے لئے ان مشتقات کے ماخذِ اشتقاق علم، قدرت، حیات وغیرہ کے ثابت ہونے کا۔ لہٰذا اس کے لئے علم، قدرت، حیات وغیرہ صفات ثابت ہیں۔

ایسا نہیں کہ اسم مشتق تو صادق ہو اور اس کا ماخذ اشتقاق اس کے لئے ثابت نہ ہو۔ جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے مگر اس کے لئے علم ثابت نہیں، اسی طرح قادر ہے مگر اس کے لئے قدرت ثابت نہیں ہے کیونکہ یہ تو صریح محال ہے یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ فلاں چیز سیاہ ہے مگر اس میں سیاہی کا نام و نشان نہیں، یا سفید ہے مگر سفیدی کا نام ونشان نہیں۔ تو جیسے یہ کہنا غلط ہے اسی طرح سے اللہ تعالےٰ کو بغیر علم و قدرت کے عالم و قادر کہنا بھی غلط ہے۔ ورنہ پھر تو اللہ تعالیٰ نام کا عالم و قادر ہو گا۔

حالانکہ نصوص اسی طرح باری تعالیٰ کے محکم افعال اور مشتمل بر عجائب ایجادات اللہ تعالیٰ کے لئے علم وقدرت وحیات وغیرہ صفات کے ثابت ہونے پر دلالت کرتی ہیں نہ کہ صرف اس کا عالم و قادر نام ہونے پر۔

قولہ: فثبتت لہ الخ فلاقعر یع یعنی مذکورہ دونوں دلیلوں کا نتیجہ بیان کرنے کے لئے ہے کہ دونو دلیلوں سے باری تعالیٰ کے لئے علم، قدرت، حیات وغیرہ صفات ثابت ہوتی ہیں۔

قولہ: وقد نطقت النصوص الخ یہ معتزلہ کا رد ہے۔ بایں طور کہ نصوص اسی طرح باری تعالیٰ کے افعال باری تعالیٰ کے لئے عالم، قادر بمعنی علم وقدرت والا ہونے پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ بغیر علم و قدرت کے محض نام کا عالم و قادر ہونے پر۔

وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرّح به مشائخنا من ان الله تعالىٰ حي وله حيوٰة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء، والله تعالىٰ عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض، ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب، وكذا في جميع الصفات، بل النزاع في انه كما ان للعالم منّا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث، فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات، فانكره الفلاسفة والمعتزلة، وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرًا الى غير ذالك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات. والجواب ماسبق ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم، ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرةً وحيوٰةً وعالماً وحيًا وقادرًا وصانعا للعالم ومعبودًا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذالك من المحالات۔

ترجمہ اور نزاع اس علم اور قدرت کے بارے میں نہیں ہے جو منجملہ کیفیات اور ملکات کے ہے۔ اس لئے کہ ہمارے مشائخ نے صراحت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہیں اور ان کے لئے ایسی حیات ہے جو ازلی ہے عرض نہیں ہے اور نہ اس کا بقا محال ہے۔ اور اللہ تعالیٰ عالم ہیں اور ان کے لئے ایسا علم ثابت ہے جو ازلی ہے عام ہے نہ تو عرض ہے اور نہ اس کا بقا محال ہے اور نہ ضروری ہے اور نہ کسبی ہے اور اسی طرح تمام صفات کے بارے میں، بلکہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے ایک عالم کے لئے ایسا علم ہے جو عرض ہے اس کے ساتھ قائم ہے اس پر زائد ہے، حادث ہے تو کیا صانعِ عالم کے لئے بھی ایسا علم ہے جو اس کی ازلی صفت ہو اس کے ساتھ قائم ہو۔ اس کی ذات پر

زائد ہو۔ اور اسی طرح تمام صفات کا حال ہو تو فلاسفہ اور معتزلہ نے اس کا انکار کیا اور یہ کہا کہ اس کی صفات بعینہ اس کی ذات ہیں کہ اس کی ذات کو معلومات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے عالم اور مقدورات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے قادر کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اس کے علاوہ اسماءِ صفات کا حال ہے، لہٰذا نہ تو ذاتِ واجب میں تکثر لازم آئے گا اور نہ قدماء و واجبات کا تعدد لازم آئے گا اور جواب وہی ہے جو گذر چکا کہ محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے اور یہ لازم نہیں آرہا ہے۔ البتہ تمہارے اوپر مثلاً علم کے قدرت ہونے کا، حیات ہونے کا، عالم ہونے کا، قادر ہونے کا اور صانعِ عالم ہونے کا اور معبودِ خلق ہونے کا اور واجب تعالیٰ کے غیر قائم بالذات ہونے کا اور دیگر محالات کا الزام عائد ہوتا ہے۔

تشریح بعض حضرات کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ ہمارے اور معتزلہ کے درمیان ما بہ النزاع وہ علم و قدرت ہے جو کیفیات کی جنس سے ہے کہ ہم تو باری تعالیٰ کے لئے اس کا اثبات کرتے ہیں اور معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ شارح اس کی تردید فرماتے ہیں کہ جو علم و قدرت کیفیات کی جنس سے ہے وہ ہرگز ما بہ النزاع نہیں۔ کیونکہ ہمارے مشائخ نے باری تعالیٰ کے علم و قدرت کے ازلی ہونے کی صراحت کی ہے۔ اور کیفیات تو از قبیلِ اعراض ہونے کے سبب، حادث ہیں۔ لہٰذا جو علم و قدرت کیفیات کی جنس سے ہے باری تعالیٰ سے اس کی نفی پر ہمارا اور معتزلہ کا اتفاق ہے۔ اس کے بارے میں ہمارا اور ان کا کوئی نزاع نہیں بلکہ نزاع تو اس بات میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے کسی کے عالم ہونے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ اس کے لئے علم نام کی ایک صفت ثابت ہے جو اس کی ذات سے زائد چیز ہے اور عرض ہے اور حادث ہے کیا اسی طرح واجب تعالیٰ کے بھی عالم ہونے کا یہی مطلب ہے کہ علم نام کی ایک حقیقی صفت اس کے لئے ثابت ہے جو اس کی ذات سے زائد چیز ہے اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے تو فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صفات عینِ ذاتِ واجب ہیں یعنی اس کے عالم و قادر ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ علم و قدرت نام کی کوئی حقیقی صفت اس کے لئے ثابت ہے جو اس کی ذات سے زائد چیز ہے بلکہ اس کا عالم و قادر ہونا وغیرہ ایک اضافی اور اعتباری چیز ہے ذاتِ باری کو معلومات کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے عالم اور مقدورات کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے قادر اسی طرح مسموعات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے سمیع اور مبصرات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے بصیر کہا جاتا ہے۔ غرض کہ ذات باری من کل الوجوہ واحد ہے البتہ اس کے تعلقات کثیر ہیں۔ اور چونکہ تعلقات ذاتِ باری سے خارج ہیں لہٰذا ان کی کثرت سے ذاتِ باری میں تکثر لازم نہیں آئے گا اور اسی طرح تعددِ قدماء اور تعددِ وجباء بھی لازم نہیں آئے گا جیسا کہ باری تعالیٰ کے لئے صفاتِ قدیمہ ماننے والوں کے قول پر لازم آتا ہے۔

۱۳۷

قولہ: ولا تعدد الخ یہ معتزلہ کی جانب سے اشاعرہ پر ایک اعتراض کی جانب اشارہ ہے کہ باری تعالیٰ کی ذات سے زائد صفاتِ قدیمہ کا قول تعددِ قدماء کو نیز قدیم اور واجب کے مترادف ہونے کی بنیاد پر تعددِ وُجباء کو بھی مستلزم ہے۔

شارح نے معتزلہ کے اس اعتراض کا جواب وہی دیا ہے جو القدیم کی شرح میں گذرا کہ محال ذواتِ قدیمہ کا تعدد ہے وہ لازم نہیں آرہا ہے بلکہ صفاتِ قدیمہ کا تعدد لازم آرہا ہے مگر وہ محال نہیں ہے۔

قولہ: ویلزمکم الخ یہ اشاعرہ کی طرف سے معتزلہ اور فلاسفہ کو خطاب ہے کہ صفات کو عینِ ذاتِ واجب قرار دینے سے بہت سے محالات لازم آئیں گے۔ کیونکہ عینیت کا تعلق جانبین سے ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر صفات عین ذاتِ باری ہوں گی تو ذاتِ باری بھی ہر صفت کا عین ہوگی اس صورت میں یہ کہنا ممکن ہوگا کہ مثلاً علم عینِ ذاتِ باری ہے اور ذاتِ باری عین قدرت ہے۔ لہٰذا علم عین قدرت ہے۔ اسی طرح علم عین ذاتِ باری ہے اور ذات باری عین حیات ہے لہٰذا علم عین حیات ہے۔ اسی طرح علم عینِ ذاتِ باری ہے اور ذاتِ باری عالم ہے۔ لہٰذا علم عالم ہے۔ اسی طرح علم عینِ ذاتِ باری ہے اور ذاتِ باری قادر ہے۔ لہٰذا علم قادر ہے۔ اسی طرح علم عینِ ذاتِ باری ہے اور ذاتِ باری معبودِ خلق ہے لہٰذا علم معبودِ خلق ہے۔ اسی طرح دوسری جانب سے عینیت کا لحاظ کرتے ہوئے یہ کہنا ممکن ہوگا کہ واجب تعالیٰ عین علم ہیں اور علم غیر قائم بالذات ہے۔ لہٰذا واجب تعالیٰ غیر قائم بالذات ہیں۔ الغرض صفات کو عین ذات ماننے سے علم کا قدرت ہونا، حیات ہونا، عالم ہونا، قادر ہونا اور معبودِ خلق ہونا، اور واجب تعالیٰ کا غیر قائم بالذات ہونا جیسے محالات لازم آئیں گے۔ لہٰذا صفات کا عینِ ذات ہونا محال ہے۔

ازلیۃ لا کما یزعم الکرامیۃ من ان لہ صفات لکنہا حادثۃ لاستحالۃ قیام الحوادث بذاتہ، قائمۃ بذاتہ۔ ضرورۃ انہ لا معنیٰ لصفۃ الشئی الا ما یقوم بہ، لا کما یزعم المعتزلۃ من انہ متکلم بکلام ھو قائم لغیرہ، لکن مرادھم نفی کون الکلام صفۃ لہ، لا اثبات کونہ صفۃ لہ، غیر قائم بذاتہ

ترجمہ وہ صفات ازلی ہیں ایسا نہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے لئے صفات ہیں لیکن وہ حادث ہیں کیونکہ اس کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے۔ (وہ صفات) اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ صفتِ شئ کا کوئی معنی نہیں سوائے اس چیز کے جو اس شی کے ساتھ قائم ہو۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے کلام کی وجہ سے

متکلم ہیں جو ان کے غیر کے ساتھ قائم ہے لیکن ان کا مقصد کلام کے اس کی صفت ہونے کا انکار کرنا ہے نہ کہ اس کو باری تعالیٰ کی ایسی صفت ثابت کرنا جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے۔

۱۳۹ **تشریح** قولہ: لا کما تزعم الکرامیۃ الخ کرامیہ بفتح الکاف و تشدید الراء اور بکسر الکاف و تخفیف الراء دونوں طرح بولا جاتا ہے۔ اس فرقہ کا ظہور سلطان محمود بن سبکتگین کے دور میں ہوا۔ یہ لوگ ابو عبد اللہ محمد بن کرام کے متبع ہیں۔ شارح کا اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ صفات کو ازلی کہنے میں کرامیہ کی تردید ہے جو باری تعالیٰ کے لئے صفات کا ثبوت تسلیم کرتے ہیں مگر انھیں حادث کہتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ذاتِ باری کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سمع کا تحقق بغیر مسموع کے اور بصر کا تحقق بغیر مُبصَر کے اور کلام کا تحقق بغیر مخاطب کے نہیں ہو سکتا۔ اور مسموع، مُبصر اور مخاطب سبھی حادث ہیں لہٰذا ان سے متعلق صفات یعنی سمع، بصر، کلام بھی حادث ہوں گے۔ نیز صفات میں تغیر اور تجدّد ہوتا ہے۔ مثلاً زید کی پیدائش سے پہلے علمِ باری تعالیٰ کا تعلق اس بات سے تھا کہ زید پیدا ہوگا اور اس کی پیدائش کے بعد علم باری اس بات سے متعلق ہو گیا کہ زید پیدا ہو چکا تو علم الٰہی میں تغیر لازم آیا اور ہر متغیر حادث ہے۔ لہٰذا علم الٰہی حادث ہے۔ دونوں دلیلوں کا جواب یہ ہے کہ صفات کے تعلقات حادث ہیں۔ اسی طرح دوسری دلیل میں جو مثال پیش کی ہے اس کے اندر علم کے تعلقات میں تغیر لازم آتا ہے کہ پہلے ایک بات سے علم کا تعلق تھا۔ بعد میں دوسری بات سے اس کا تعلق قائم ہو گیا تو تعلقات متغیر ہوئے اور کلُّ متغیرٍ حادثٌ کے تحت تعلقات ہی حادث ہوئے اور تعلقات کا حادث ہونا متعلقہ صفات کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔

قولہ: لاستحالۃ قیام الحوادث الخ: یہ شارح کے قول "لا کما یزعم الکرامیۃ" کی دلیل ہے یعنی چونکہ صفات ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہیں اور حوادث کا ذاتِ باری کے ساتھ قیام محال ہے۔ اس بناء پر صفاتِ باری حادث نہیں ہو سکتیں بلکہ وہ ازلی ہی رہیں گی۔ یہاں یہ ذکر کر دینا فائدہ سے خالی نہیں ۱۴۰ کہ صفات کی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقیہ محضہ مثلاً حیات (۲) حقیقیہ ذات الاضافۃ۔ مثلاً علم، قدرت، ارادہ سمع، بصر، کلام اور ماتریدیہ کے نزدیک تکوین بھی، (۳) اضافیہ محضہ، مثلاً قبلیت و بعدیت اور معیت (۴) صفات سلبیہ مثلاً جسم نہ ہونا، جوہر نہ ہونا، عرض نہ ہونا وغیرہ۔ ان میں سے پہلی اور چوتھی قسم میں کسی قسم کا تغیر اور تجدّد نہیں ہوتا اور دوسری قسم کی صفات فی نفسہ تجدد اور تغیر کو قبول نہیں کرتیں البتہ ان کے تعلقات میں تجدد و تغیر ہوتا ہے۔ لہٰذا تعلقات حادث ہیں اور تیسری قسم کی صفات میں تغیر ہوتا ہے کیونکہ وہ اضافی اور اعتباری ہیں۔ حقیقت میں وہ ذاتِ باری کے ساتھ قائم نہیں ہیں۔

قولہ: ضرورۃ انہ لا معنی لصفۃ الشی الخ شارح علیہ الرحمہ نے صفاتِ باری کے ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہونے پر عرف اور لغت سے استدلال کیا ہے کہ عرف و لغت میں کسی شی کی صفت اسی چیز کو کہتے ہیں جو اس شی کے ساتھ قائم ہو۔ مثلاً بیاض کپڑے کی صفت اس وقت قرار پائے گی جب وہ کپڑے کے ساتھ قائم ہو۔ لہٰذا علم، حیات، قدرت وغیرہ کے صفاتِ باری ہونے کا یہی مطلب ہوگا کہ یہ ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہیں۔

۱۴۱ قولہ: قائمۃ بذاتہ لا کما یزعم المعتزلۃ الخ معتزلہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ متکلم تو ہیں مگر اس کے متکلم ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ کلام نام کی کوئی حقیقی صفت اس کے ساتھ قائم ہے بلکہ وہ ایسے کلام کے ساتھ متکلم ہیں جو اس کے غیر مثلاً لوح محفوظ یا جبرائیل یا نبی علیہ السلام کے ساتھ قائم ہے معتزلہ کی اس تعبیر سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ معتزلہ کلام کو اللہ کی صفت تو مانتے ہیں مگر اس کو اللہ کے ساتھ قائم نہیں مانتے بلکہ غیر کے ساتھ قائم مانتے ہیں، شارحؒ اپنے قول لکن مرادھم الخ سے اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ معتزلہ کا مقصد کلام کو اللہ کی ایسی صفت ثابت کرنا نہیں ہے جو غیر کے ساتھ قائم ہے کیونکہ یہ تو بدیہی طور پر باطل ہے کہ صفت کسی کی ہو اور قائم کسی اور کے ساتھ ہو۔ بلکہ ان کا مقصد کلام کے

۱۴۲ اللہ تعالیٰ کی صفت ہونے کا انکار کرنا ہے کیونکہ ان کے قول "ان اللہ متکلم بکلام ھو قائم بغیرہ" کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بایں معنیٰ متکلم نہیں کہ کلام اس کی حقیقی صفت ہے بلکہ اس کے متکلم ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ کلام کو اپنے غیر مثلاً لوحِ محفوظ یا ذاتِ جبرائیل یا ذاتِ رسول میں موجود کرنے والا ہے اور وہ کلام اسی غیر کے ساتھ قائم ہے۔ گویا وہ متکلم بمعنیٰ موجد کلام ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ مشتق کا اطلاق ماخذِ اشتقاق کے موصوف پر ہوتا ہے نہ کہ اس کے موجد پر۔ مثلاً اسود کا اطلاق ماخذِ اشتقاق یعنی سواد کے ساتھ موصوف کپڑے پر ہوگا۔ اس صبّاغ پر نہیں ہوگا جو کپڑے کے اندر سواد کو موجود کرنے والا ہے۔

ولما تمسکت المعتزلۃ بان فی اثبات الصفات ابطال التوحید لما انھا موجودات قدیمۃ مغائرۃ لذات اللہ تعالیٰ فیلزم قدم غیر اللہ تعالیٰ وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاتہ علیٰ ما وقعت الاشارۃ الیہ فی کلام المتقدمین والتصریح بہ فی کلام المتاخرین من ان واجب الوجود بالذات ھو اللہ تعالیٰ وصفاتہ وقد کفرت النصاریٰ باثبات ثلثۃ من القدماء فما بال الثمانیۃ او اکثر، اشار الی الجواب بقولہ وھی لا ھو ولا غیرہ یعنی ان صفات اللہ تعالیٰ لیست عین الذات ولا غیر الذات، فلا یلزم قدم الغیر

ولا تكثر القدماء، والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغائرة ولكن يلزمهم ذالك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلاثة هي الوجود والعلم والحيوة، وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسىٰ عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال۔ فكانت ذوات متغائرة۔

ترجمہ اور جب معتزلہ نے (صفات کی نفی پر) یہ دلیل پیش کی کہ صفات کو ثابت کرنے میں توحید کا ابطال (لازم آتا) ہے کیونکہ وہ ایسی موجودات ہوں گی جو قدیم ہوں گی اللہ کی ذات کا غیر ہوں گی لہٰذا غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور تعددِ قدماء بلکہ تعدّدِ واجب لذاتہٖ بھی لازم آئے گا جیسا کہ اس کی طرف اشارہ متقدمین کے کلام میں اور صراحت متأخرین کے کلام میں ہو چکی ہے کہ واجب الوجود بالذات اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور نصاریٰ صرف تین قدماء ثابت کرنے کی وجہ سے کافر قرار دئے گئے تو آٹھ یا اس سے زائد کا کیا حال ہوگا تو مصنف نے جواب کی طرف اپنے قول "وهي لاهو ولا غيره" میں اشارہ کیا یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات نہ تو عین ذات ہیں نہ غیر ذات ہیں پس نہ تو غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور نہ تعدد قدماء لازم آئے گا۔ اور نصاریٰ نے اگرچہ قدماء متغائرہ کی صراحت نہیں کی ہے مگر ان پر یہ لازم آتا ہے کیونکہ انھوں نے تین اقانیم ثابت کئے، اور وہ وجود، علم اور حیات ہیں اور ان کا (بالترتیب) اب، ابن، روح القدس نام رکھا۔ اور یہ کہا کہ اقنوم علم عیسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہوا۔ پس انھوں نے انفکاک اور انتقال جائز قرار دیا۔ لہٰذا یہ سب متغائر ذوات ہوئیں۔

تشریح اس بات پر تمام اہل السنت والجماعت کا اتفاق ہے کہ واجب تعالیٰ کے لئے ایسی صفات ثابت ہیں جو واجب الوجود کے مفہوم سے زائد ہیں عین ذاتِ واجب نہیں ہیں۔ اس کے برخلاف معتزلہ صفات کی نفی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صفات عین ذاتِ واجب ہیں۔ اور صفات کے عین ذات واجب ہونے کا یہ مطلب ہے کہ جن افعال کے لئے صفات ثابت کی جاتی ہیں۔ ان کے لئے اللہ کی ذات کافی ہے اس کی ذات سے زائد کوئی چیز اس کے لئے ثابت نہیں ہے۔ صفات کی نفی پر معتزلہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے ایسی صفات ہوں جو اس کی ذات کا عین نہ ہوں بلکہ اس کی ذات سے زائد چیز ہوں تو وہ اس کا غیر ہوں گی اب وہ حادث تو ہو نہیں سکتیں۔ ورنہ ان کے موصوف یعنی واجب تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ لامحالہ وہ قدیم ہوں گی۔ لہٰذا غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ نیز یہ صفات بہت سی ہیں تو تعدد قدماء بھی لازم آئے گا۔ نیز اس سے قبل جیسا کہ مصنفؒ کے قول "القديم" کی شرح

میں متقدمین کے کلام میں اشارہ اور متاخرین کے کلام میں اس بات کی صراحت گذر چکی ہے کہ قدیم اور واجب مترادف ہیں، لہٰذا تعدد واجب لذاتہ بھی لازم آئے گا اور غیر اللہ کا قدیم ہونا، اور تعدد قدماء تعدد وجباء یہ سب توحید کے منافی ہیں۔ پھر یہ کہ قائلین بالصفات میں بعض سات صفات بعض آٹھ اور بعض اس سے زائد مانتے ہیں حالانکہ نصاریٰ صرف تین قدماء یعنی اب، ابن، روح القدس کا قائل ہونے کی وجہ سے کافر قرار دیئے گئے تو پھر سات یا آٹھ یا اس سے زائد قدماء ثابت کرنے والوں کے کفر کا کیا ٹھکانا ہوگا۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے معتزلہ کے استدلال کے جواب کی طرف اپنے قول وَھی لاھو ولا غیرہ میں اشارہ کیا ہے اور محل اشارہ غیریت کی نفی ہے کیونکہ جب صفات اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں ہیں۔ تو ان کے قدیم ہونے سے غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا۔ نیز تعدد اور تکثر اشیاء متعددہ اور متکثرہ کے درمیان، تغائر یعنی ایک کا دوسرے سے انفکاک اور انتقال ممکن ہونے پر موقوف ہے اور جب صفات اللہ تعالیٰ کا اسی طرح آپس میں بھی ایک دوسرے کا غیر بایں معنیٰ نہیں ہیں کہ ایک کا دوسرے سے انفکاک اور انتقال ہو سکے تو تعدد اور تکثر متحقق نہیں ہوگا۔ لہٰذا ان کے قدیم ہونے سے تعدد قدماء یا تکثر قدماء لازم نہیں آئے گا۔ حاصل یہ کہ مطلق تعدد قدماء محال نہیں ہے بلکہ قدماءِ متغائرہ کا تعدد محال ہے اور ہم جن صفات کو قدیم کہتے ہیں وہ متغائر نہیں ہیں۔ نہ ذاتِ واجب کا غیر ہیں اور نہ آپس میں ایک دوسرے کا غیر ہیں۔

قولہ: اشار الی الجواب الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ لفظ اشار سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ مصنف کے قول سے معتزلہ کے استدلال کا جواب ضمناً معلوم ہوتا ہے جواب دینا مصنف رحمہ اللہ کا مقصد نہیں ہے بلکہ ذاتِ واجب کے مقابلہ میں صفات کا حکم بیان کرنا مقصد ہے اگر جواب دینا مقصد ہوتا تو صرف غیریت کی نفی پر اکتفاء کرتے۔ کیونکہ عینیت کی نفی کا جواب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ لیکن اگر صفات کی نفی پر معتزلہ کے استدلال کی یوں تقریر کی جائے کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے صفات مانو گے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ عین ذات باری ہوں گی ایسی صورت میں وہ تمام محالات لازم آئیں گے جن کا لزوم تم نے اس سے پہلے ہماری طرف منسوب کیا تھا۔ یعنی علم کا قدرت وحیات ہونا، عالم ہونا قادر ہونا۔ معبود مخلوق ہونا وغیرہ۔ اور یا صفات اللہ تعالیٰ کا غیر ہوں گی۔ ایسی صورت میں ان صفات کے قدیم ہونے سے غیر اللہ کا قدیم ہونا اور تعدد قدماء لازم آئے گا تو اس طرح استدلالِ معتزلہ کی تقریر کرنے کی صورت میں عینیت اور غیریت دونوں کی نفی کا جواب سے تعلق ہوگا۔ بایں طور کہ صفات نہ تو عین ذات واجب ہیں کہ مذکورہ محالات لازم آئیں اور نہ غیر ذات واجب ہیں کہ غیر اللہ کا قدیم ہونا یا تعدد قدماء لازم آئے گا۔

قولہ: فلا یلزم قِدَم الغیر الخ یہ غیریت کی نفی پر متفرع ہے۔

۴۳

قولہ: والنصاریٰ وان لم یصرحوا الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ نصاریٰ جن تین قدماء کے قائل ہیں انھیں باہم متغائر نہیں کہتے ہیں اس کے باوجود وہ کافر قرار دئے گئے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً تعدد قدماء توحید کے منافی ہے خواہ ان میں باہم تغائر ہو یا نہ ہو۔ لہٰذا تمھارا یہ کہنا کہ مطلق تعدد قدماء محال نہیں بلکہ قدماء متغائرہ کا تعدد محال ہے۔ درست نہیں ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ نصاریٰ جن تین قدماء کے قائل ہیں ان کے درمیان تغائر کی اگرچہ انھوں نے صراحت نہیں کی ہے مگر ایسی بات کہی ہے جس سے ان تینوں قدماء کے درمیان مغائرت لازم آتی ہے۔ اور وہ بات یہ ہے کہ انھوں نے تین اقانیم ثابت کئے ایک وجود جس کو لفظِ اب سے تعبیر کرتے ہیں دوسرے علم جس کو لفظ ابن سے تعبیر کرتے ہیں تیسرے حیات جس کو روح القدس سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اقنومِ علم اللہ تعالیٰ کی ذات سے عیسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہو گیا اس طرح انھوں نے انفکاک اور انتقال کو جائز قرار دیا اور انفکاک وانتقال جس کا نام غیریت اور تغائر ہے ذوات میں ہوتا ہے لہٰذا یہ اقانیم ثلاثہ متغائر ذوات ہوئے تو جواب کا خلاصہ یہ نکلا کہ تکثر اور تعدد اس وقت متحقق ہو گا جب غیریت بمعنٰی انفکاک اور ایک دوسرے سے انتقال ممکن ہو۔ لہٰذا نصاریٰ پر تکثر قدماء کے قول کا الزام عائد ہو گا۔ کیونکہ وہ جن تین قدماء کے قائل ہیں ان میں انفکاک اور انتقال جائز قرار دیتے ہیں اور اشاعرہ چونکہ صفات کو ذاتِ واجب کا اسی طرح ایک صفت کو دوسری صفت کا غیر نہیں مانتے یعنی صفات کا ذاتِ واجب سے اسی طرح ایک صفت کا دوسری صفت سے انفکاک اور انتقال جائز نہیں قرار دیتے۔ لہٰذا صفات کو قدیم کہنے سے ان پر تعددِ قدماء کے قول کا الزام عائد نہیں ہو گا۔

ولقائل ان یمنع توقف التعدد والتکاثر علی التغائر بمعنٰی جواز الانفکاک للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنین والثلاثۃ الی غیر ذالک متعددۃ متکثرۃ مع ان البعض جزء من البعض، والجزء لا یغایر الکل، وایضا لا یتصور نزاع من اھل السنۃ فی کثرۃ الصفات وتعددھا متغائرۃ کانت او غیر متغایرۃ، فالاولیٰ ان یقال المستحیل تعدد ذوات قدیمۃ لا ذات وصفات، وان لا یجترء علی القول بکون الصفات واجبۃ الوجود لذاتھا بل یقال ھی واجبۃ لا لغیرھا بل لما لیس عینھا ولا غیرھا اعنی ذات اللہ تعالیٰ وتقدس ویکون ھذا مراد من قال واجب الوجود لذاتہ ھو اللہ وصفاتہ یعنی انھا واجبۃ لذات الواجب تعالیٰ وتقدس، اما فی نفسھا فھی ممکنۃ ولا استحالۃ فی قدم الممکن اذا کان قائما بذات القدیم واجبا بہ غیر منفصل عنہ فلیس

کل قدیم الٰها حتی یلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لکن ینبغی ان یقال ان اللہ تعالیٰ قدیم بذاته موصوف بصفاته ولا یطلق القول بالقدماء لئلا یذهب الوهم الیٰ ان کلاً منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهیة۔

ترجمہ اور معترض کے لئے گنجائش ہے کہ وہ تعدد اور تکثر کے تغائر بمعنیٰ امکان انفکاک پر موقوف ہونے کا انکار کردے۔ اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مراتبِ اعداد مثلاً واحد، اثنین، ثلاثہ وغیرہ متعدد اور متکثر ہیں باوجود اس کے کہ ان میں سے بعض دوسرے بعض کا جزء ہیں اور جزء کل کا مغائر نہیں ہوتا۔ نیز اہلِ سنت کی طرف سے صفات کے کثیر اور متعدد ہونے کے بارے میں نزاع کا تصور نہیں کیا جاسکتا خواہ وہ متغائر ہوں یا نہ ہوں۔ لہٰذا مناسب یہ ہے کہ کہا جائے محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے نہ کہ ذات مع صفات کا اور یہ کہ صفات کو واجب الوجود لذاتہ کہنے کی جرأت نہ کی جائے۔ بلکہ کہا جائے کہ صفات واجب (بمعنیٰ ثابت) ہیں، اپنے غیر کے لئے نہیں بلکہ اس ذات کے لئے جو نہ ان صفات کا عین ہے اور نہ ان کا غیر ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے لئے۔ اور یہی مراد ہوگی ان لوگوں کی جنھوں نے یہ کہا کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں۔ یعنی صفات واجب بمعنیٰ ثابت ہیں واجب تعالیٰ کی ذات کے لئے۔

بہر حال اپنی ذات کے اعتبار سے تو وہ ممکن ہیں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں۔ جب وہ قدیم ذات کے ساتھ قائم ہو۔ اس کی وجہ سے واجب ہو اس سے منفصل نہ ہو پس ہر قدیم الٰہ نہیں ہے کہ بہت سے قدماء کے وجود سے بہت سے آلہہ کا وجود لازم آئے۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے لحاظ سے قدیم ہیں اپنی صفات کے ساتھ موصوف ہیں اور قدماء کا قول نہ کیا جائے تاکہ اس بات کی طرف وہم نہ جائے کہ ان صفات میں سے ہر ایک قائم بالذات ہے صفاتِ الوہیت کے ساتھ متصف ہے۔

تشریح قولہ: وللقائل ان یمنع الخ صفات کی نفی پر معتزلہ کے استدلال کا مذکورہ جواب جس پر شارحؒ نے مصنفؒ کے قول "ولا غیرہ" کو محمول کیا تھا۔ تعدد اور تکثر کے تغائر بمعنیٰ امکانِ انفکاک پر مبنی تھا کہ صفاتِ قدیمہ ذات واجب کا اسی طرح باہم ایک دوسرے کا غیر نہیں کہ ان کا دوسرے سے انفکاک ممکن ہو لہٰذا تعدد اور تکثر متحقق نہیں ہوگا اور صفات کے قدیم ہونے سے تعدد قدماء لازم نہیں آئے گا۔ اب شارح فرماتے ہیں کہ فریقِ مخالف کو تعدد اور تکثر کے تغائر بمعنیٰ امکانِ انفکاک پر موقوف ہونے کا انکار کرنے کی گنجائش ہے کیونکہ مراتب اعداد میں سے بعض دوسرے بعض کے لئے جزء ہیں اور جزء وکل کے درمیان مغایرت نہیں ہے مثلاً آٹھ اور دس کہ ان میں سے اول ثانی کے لئے جزء اور ثانی

اول کے لئے کل ہے مگر ان دونوں میں مغایرت بمعنیٰ امکان انفکاک نہیں ہے کیونکہ آٹھ کا جو کہ جزء ہے اپنے کل یعنی دس سے انفکاک ممکن نہیں ہے ورنہ دس دس نہیں رہے گا بلکہ دو ہی رہ جائے گا۔ اس کے باوجود آٹھ اور دس دونوں متعدد اور متکثر ہیں معلوم ہوا کہ تعدد اور تکثر تغایر بمعنیٰ امکانِ انفکاک پر موقوف نہیں ہے۔

قولہ: من الواحد الخ من بیانیہ ہے جو لوگ عدد کو کم منفصل قرار دیتے ہیں وہ واحد کو عدد ہی نہیں مانتے۔ کیونکہ کم وہ عرض ہے جو بالذات قابل تقسیم ہو یعنی جس کے لئے اجزاء ہوں اور واحد بسیط ہے اس کے لئے اجزاء نہیں جن کی طرف اس کی تقسیم ہو سکے لہٰذا وہ عدد بھی نہیں ہوگا مگر جو لوگ عدد کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ جو شمار کیا جائے۔ ان کے نزدیک واحد بھی عدد ہے۔ شارح کا کلام اسی مذہب پر مبنی ہے۔

قولہ: وایضاً لا یتصور الخ یعنی اہل السنت میں سے بعض صفاتِ حقیقیہ کی تعداد سات بتلاتے ہیں، علم، حیات، ارادہ، قدرت، سمع، بصر، کلام، اور بعض تکوین کو بھی صفتِ حقیقی قرار دیتے ہوئے آٹھ قرار دیتے ہیں اور بعض اس سے بھی زائد مانتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صفات کے متعدد اور کثیر ہونے میں اہل السنت والجماعت کے درمیان کوئی نزاع نہیں ہے خواہ ان میں تغایر مانا جائے یا نہ مانا جائے۔ لہٰذا صفات کو قدیم ماننے سے تعدد قدماء بہرحال لازم آئے گا۔

قولہ: فالاولیٰ ان یقال الخ یعنی جب اہل سنت والجماعت کا صفات کے متعدد اور کثیر ہونے میں کوئی نزاع نہیں تو پھر معتزلہ کے استدلال کا وہ جواب نہ دیا جائے جو تعدد صفات کے انکار پر مبنی ہے بلکہ صفاتِ قدیمہ کا تعدد اور تکثر تسلیم کیا جائے اور کہا جائے کہ صفات کو قدیم ماننے سے ایک ذات مع اس کی صفات کا تعدد لازم آتا ہے اور یہ محال نہیں ہے بلکہ محال تو ذواتِ قدیمہ کا تعدد ہے جو ہم پر لازم نہیں آرہا ہے کیونکہ ہم صفات کو معتزلہ کی طرح عین ذات نہیں کہتے کہ صفاتِ قدیمہ کے متعدد اور کثیر ہونے سے ذواتِ قدیمہ کا تعدد اور تکثر لازم آئے۔ مصنفؒ کا اپنے قول " وھی لا ھو " سے عینیت کی نفی کر کے اسی جواب کی طرف اشارہ ہے۔

قولہ: وان لا یجترأ الخ اس کا عطف ان یقال پر ہے معتزلہ نے اپنے استدلال میں کہا تھا کہ صفات کو قدیم ماننے کی صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا اور قدیم اور واجب کے درمیان ترادف کے قول کی بنیاد پر یہ صفات واجب لذاتہ بھی ہوں گی تو تعدد واجب لذاتہ بھی لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے۔ بعض لوگوں نے معتزلہ کے اس استدلال کا جواب صفات کا واجب لذاتہ ہونا تسلیم کر کے دیا ہے کہ صفاتِ واجبہ کا تعدد محال نہیں ہے بلکہ ذواتِ واجبہ کا تعدد محال ہے۔

شارح فرما رہے ہیں کہ توحید کے دلائل ذات اور صفات کی تفریق کے بغیر مطلقاً واجب الوجود کی وحدانیت پر دلالت کر رہے ہیں اس لئے صفات کو واجب الوجود لذاتہٖ کہنے کی جرأت نہیں کرنی چاہیے۔ اور یہ کہنا چاہیئے کہ صفات واجب بمعنیٰ ثابت ہیں اُس ذات کے لئے جو عین صفات ہے اور نہ غیر صفات ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کے لئے۔ اور جن لوگوں نے صفات کو واجب الوجود لذاتہٖ کہا۔ ان کی بھی یہی مراد ہے یعنی واجب بمعنیٰ ثابت ہے اور لذاتہٖ کا مطلب لذاتِ اللہ تعالیٰ ہے۔ رہی یہ بات کہ صفات نفس الامر کے اعتبار سے کیا ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ممکن ہیں باوجودیکہ قدیم ہیں کیونکہ وہ باری تعالیٰ کی قدیم ذات کے ساتھ قائم ہیں اور جب ممکن کسی قدیم ذات کے ساتھ قائم ہو تو اس کے قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں۔ اِس تقریر کی رو سے مشہور کلیہ "کل ممکن حادث" میں ممکن سے وہ ممکن مراد ہوگا جو قدیم ذات کے ساتھ قائم نہ ہو۔

قولہ: فلیس کل قدیم الٰہاً الخ یہ شارح کے قول ولا استحالۃ فی قدم الممکن پر متفرع ہے۔ یعنی جب صفات قدیم ہونے کے باوجود ممکن ہیں تو ہر قدیم الٰہ نہیں ہو سکتا کہ متعدد صفات قدیمہ کے وجود سے متعدد آلہہ کا وجود لازم آئے کیونکہ الٰہ کا واجب الوجود ہونا ضروری ہے۔

قولہ: لکن ینبغی الخ یعنی احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ کہا جائے باری تعالیٰ اپنی صفات کے ساتھ قدیم ہیں یہ نہ کہا جائے کہ اس کی صفات قدیم ہیں تاکہ عامۃ الناس کو جو ہر قدیم کو الٰہ سمجھتے ہیں یہ وہم نہ ہو کہ ان صفات میں سے ہر صفت قائم بالذات اور صفاتِ الوہیت کے ساتھ متصف ہے۔

ولصعوبۃ ھذا المقام ذھبت المعتزلۃ والفلاسفۃ الی نفی الصفات، والکرامیۃ الی نفی قدمھا، والاشاعرۃ الی نفی غیریتھا وعینیتھا۔

ترجمہ اور اِس مقام کے دشوار ہونے کی وجہ سے ہی معتزلہ اور فلاسفہ صفات کی نفی کی طرف، اور کرامیہ صفات کے قدیم ہونے کی نفی کی طرف اور اشاعرہ صفات کے غیرِ ذات اور عینِ ذات ہونے کی نفی کی طرف گئے۔

تشریح شارح کا مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے مذکورہ صفات کا اثبات اگرچہ عقل ونقل دونوں کے مطابق ہے۔ مگر اس پر مختلف طریقوں سے اعتراضات وارد ہوتے ہیں، چنانچہ ہر گروہ نے اپنی اپنی عقل کے حساب سے ان اعتراضات کو دفع کرنے کی کوشش کی۔ اور لوگوں کے اذہان مختلف ہیں اس بناء پر صفات کے بارے میں مختلف مذاہب ہو گئے۔ چنانچہ معتزلہ نے یہ دیکھا کہ اگر صفات کو ثابت مانیں گے تو حادث ماننے کی صورت میں اللہ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام اور قدیم ہونے کی

صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا۔ اور دونوں باتیں محال ہیں۔ اس لئے وہ صفات کے ثبوت کا ہی انکار کر بیٹھے اور کرامیہ نے صفات کو ثابت مانا۔ مگر تعدد قدماء کے لزوم سے بچنے کے لئے ان صفات کے قدیم ہونے کا انکار کیا اور کہا کہ صفات حادث ہیں اور باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے۔ اور اشاعرہ نے سوچا کہ صفات کو حادث ماننے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے اس لئے صفات کو قدیم کہا۔ پھر جب ان پر تعدد قدماء اور غیر اللہ کے قدیم ہونے کے لزوم کا اعتراض وارد ہوا تو یہ کہا کہ یہ صفاتِ قدیمہ نہ عین ذاتِ واجب ہیں اور نہ غیر ذاتِ واجب ہیں۔

فان قیل ھٰذا فی الظاھر رفع للنقیضین وفی الحقیقۃ جمع بینھما لان المفھوم من الشئ ان لم یکن ھو المفھوم من الآخر فھو غیرہ، والا فعینہ ولا یتصور بینھما واسطۃ۔ قلنا قد فسّر والغیریۃ بکون الموجودین بحیث یقدّر و یتصور وجود احدھما مع عدم الآخر ای یمکن الانفکاک بینھما، والعینیۃ باتحاد المفھوم بلا تفاوت اصلاً، فلا یکونان نقیضین، بل یتصور بینھما واسطۃ بان یکون الشئ بحیث لا یکون مفھومہ مفھوم الآخر ولا یوجد بدونہ کالجزء مع الکل والصفۃ مع الذات، وبعض الصفات مع البعض فان ذات اللہ تعالیٰ وصفاتہ ازلیۃ والعدم علی الازلی محال والواحد من العشرۃ یستحیل بقاؤہ بدونھا وبقاؤھا بدونہ اذ ھو منھا فعدمھا عدمہ ووجودھا وجودہ بخلاف الصفات المحدثۃ فان قیام الذات بدون تلک الصفۃ المعیّنۃ متصور فتکون غیر الذات کذا ذکرہ المشائخ۔

ترجمہ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تو بظاہر ارتفاع نقیضین اور بہ باطن اجتماع نقیضین ہے اس لئے کہ ایک شئ کا مفہوم اگر بعینہ دوسرے کا مفہوم نہیں ہے تو وہ اس کا غیر ہے ورنہ اس کا عین ہے اور دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ ہم جواب دینگے کہ ہمارے مشائخ نے غیریت کی تفسیر دو موجود کے اس طرح ہونے کے ساتھ کی ہے کہ دونوں میں ایک کا تصور کیا جاسکے دوسرے کے عدم کے ساتھ۔ یعنی دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو۔ اور عینیت کی تفسیر دو چیزوں کا مفہوم بلا کسی تفاوت کے ایک ہونے کے ساتھ کی ہے۔ لہٰذا یہ دونوں نقیض نہیں ہوں گے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور کیا جاسکے گا۔ بایں طور کہ ایک شئ ایسی ہو کہ اس کا مفہوم بعینہ دوسرے کا مفہوم نہ ہو اور اس کے بغیر موجود بھی نہ ہو۔ مثلاً جزء کا کل کے ساتھ اور صفت کا ذات کے ساتھ اور ایک صفت کا دوسری صفت کے ساتھ (یہی معاملہ ہے)

کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ازلی ہیں اور ازلی پر عدم محال ہے اور واحد من العشرۃ کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہے اور عشرہ کا بقا بغیر واحد کے محال ہے اس لئے کہ وہ عشرہ کا جزء ہے لہٰذا عشرہ کا عدم اس کا عدم ہے اور عشرہ کا وجود اس کا وجود ہے برخلاف صفاتِ حادثہ کے کہ ذات کا قیام بغیر اس صفتِ معلینہ کے متصور ہے۔ لہٰذا وہ غیر ذات ہوں گی۔ اسی طرح مشائخ نے ذکر کیا ہے۔

۱۴۴

تشریح قولہ: فان قیل ھذا الخ یہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول "وھی لاھو ولا غیرہ" پر ایک اعتراض ہے اور اعتراض کی بنیاد عینیت اور غیریت کے درمیان تناقض ہونے اور دونوں کے درمیان واسطہ نہ ہونے پر ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ عینیت اور غیریت ایک دوسر کی نقیض ہیں کیونکہ دو چیزوں کے مفہوم کا ایک ہونا عینیت ہے اور دونوں کے مفہوم کا ایک نہ ہونا غیریت ہے ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں۔ لہٰذا عینیت اور غیریت نقیضین ہوئے تو مصنف کے ظاہر قول سے عینیت اور غیریت دونوں کی نفی ہوتی ہے یہ ارتفاعِ نقیضین ہے اور چونکہ نقیضین میں سے ایک کی نفی دوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہوتی ہے۔ اس بناء پر جب مصنفؒ نے کہا کہ صفات عین ذات نہیں اس سے معلوم ہوا کہ غیر ذات ہیں۔ پھر جب کہا کہ غیر ذات نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ عین ذات ہیں۔ لہٰذا عینیت اور غیریت دونوں کا ثبوت ہوا۔ یہ اجتماع نقیضین ہے۔

قولہ: لان المفهوم من الشئ الخ یہ عینیت اور غیریت کے درمیان تناقض ہونے اور دونوں کے درمیان واسطہ نہ ہونے کی دلیل ہے۔

قولہ: قلنا قد فسروا الغیریۃ الخ یہ اعتراضِ مذکور کا جواب ہے جو عینیت اور غیریت کے درمیان تناقض نہ ہونے پر مبنی ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ عینیت اور غیریت ایک دوسرے کی نقیض نہیں ہیں۔ لہٰذا دونوں کی نفی ارتفاع نقیضین نہیں کہلائیگی اور نہ ہر ایک کی نفی دوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہوگی کہ اجتماعِ نقیضین لازم آئے اور دونوں کے درمیان تناقض نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ نقیضین کے درمیان واسطہ نہیں ہوتا اور عینیت و غیریت کے درمیان واسطہ ہے کیونکہ مشائخِ اشاعرہ نے عینیت کا تو وہی معنیٰ ذکر کیا ہے جو معترض نے بیان کیا ہے یعنی دو چیزوں کے مفہوم کا ایک ہونا۔ مگر غیریت کا دوسرا معنیٰ ذکر کیا ہے وہ یہ کہ دو چیزوں کے درمیان غیریت کا مطلب یہ ہے کہ ایک کے وجود کا دوسرے کے عدم کے ساتھ تصور ممکن ہو یعنی دونوں میں سے ایک کا دوسرے سے انفکاک اور زوال ممکن ہو۔ غیریت کی اس تفسیر کی رو سے عینیت اور غیریت نقیضین نہیں ہونگے بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً دو چیزیں اس طرح کی ہوں کہ ان کا مفہوم

۱۴۵

۱۴۶

ایک نہ ہو اور ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر وجود نہ ہو۔ تو اتحاد فی المفہوم نہ ہونے کے سبب ان دونوں کے درمیان عینیت نہ ہوگی اور ایک کا دوسرے سے زوال وانفکاک نہ ہونے کے سبب غیریت بھی نہ ہوگی۔ مثلاً باری تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ہیں کہ دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونے کی وجہ سے عینیت نہیں اور چونکہ دونوں ازلی ہیں عدم اور زوال دونوں کا محال ہے۔ لہٰذا ایک کا دوسرے سے زوال ممکن نہ ہونے کے سبب غیریت بھی نہیں، لہٰذا صفات نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات ہیں۔ اسی طرح صفاتِ باری میں سے ایک صفت کا دوسری صفت کے ساتھ معاملہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں اور ازلی ہونے کے سبب ایک کا دوسرے سے زوال ممکن نہیں۔ لہٰذا کوئی صفت دوسری صفت کا نہ عین ہوگی نہ غیر ہوگی۔ اسی طرح جزء اور کل کا معاملہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں لہٰذا دونوں کے درمیان عینیت نہ ہوگی اور ایک کا دوسرے کے بغیر وجود نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا غیریت بھی نہیں ہوگی اور دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ جزء کا مفہوم تو یہ ہے کہ جس سے کوئی چیز مرکب ہو اور کل کا مفہوم یہ ہے کہ جو دوسری چیزوں سے مرکب ہو اور ایک کا دوسرے سے زوال وانفکاک ممکن نہ ہونے کی مثال واحد من العشرۃ اور عشرہ ہے کہ واحد جزء ہے عشرہ کا اور عشرہ اس کے لئے کل ہے اور واحد من العشرہ یعنی اس واحد کا جو عشرہ کا جزء ہے عشرہ کے بغیر وجود محال ہے کیونکہ اگر عشرہ نہ رہے بلکہ اس میں سے مثلاً تین کم ہو جانے کی وجہ سے سبعہ رہ جائے تو اگرچہ اس میں بھی واحد موجود ہے مگر یہ واحد من العشرہ یعنی وہ واحد نہیں ہے جو عشرہ کا جزء تھا۔ بلکہ یہ واحد من السبعہ کہلائے گا۔ اسی طرح عشرہ جو کہ کل ہے اس کا وجود واحد من العشرۃ کے بغیر نہیں ہو سکتا کیونکہ واحد کے زوال وانفکاک سے عشرہ نہیں رہے گا بلکہ تسعہ رہ جائے گا اسی طرح ہر جزء اور کل کا یہی حال ہے کہ ایک کا دوسرے سے زوال وانفکاک ممکن نہ ہونے کی وجہ سے اُن کے درمیان غیریت نہیں۔ جس طرح دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونے کی وجہ سے عینیت نہیں ہے۔

قولہ: بخلاف الصفات المحدثۃ الخ اور جس ذات اور اس کی صفات کے درمیان غیریت بمعنیٰ امکانِ انفکاک کی نفی کی گئی تھی اس ذات سے ذاتِ واجب اور ان صفات سے صفاتِ واجب مراد تھیں برخلاف ہماری ذات اور ہماری صفات کے کہ یہ چونکہ حادث ہیں ان پر زوال اور عدم طاری ہوتا ہے۔ مثلاً آج ہم صحت کے ساتھ متصف ہیں کل کو یہ صفت باقی نہیں رہتی۔ ہم سے اس کا زوال اور انفکاک ہو جاتا ہے۔ ہم بیمار ہو جاتے ہیں اس کے باوجود ہماری ذات موجود رہتی ہے اور جب صفاتِ حادثہ کا اپنے موصوف ذات سے زوال اور انفکاک ممکن ہے تو پھر صفاتِ حادثہ اپنے موصوف

کا غیر ہوں گی۔

قولہ: فان قیام الذات بدون تلک الصفة المعینہ الخ معین کی قید اس لئے لگائی گئی کہ مطلق صفت کے بغیر ذات کا وجود محال ہے اس لئے کہ مطلق صفت کا ایک فرد خود وجود بھی ہے تو مطلق صفت کے بغیر موجود ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وجود کے بغیر بھی موجود ہو اور یہ بداہتہً باطل ہے۔

وفیہ نظر لانہم ان ارادوابہ صحة الانفکاک من الجانبین انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذلا یتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمہ، ولا وجود العرض کالسواد مثلاً بدون المحل وھو ظاھر مع القطع بالمغایرة اتفاقاً، وان اکتفوا بجانب واحد لزمت المغایرة بین الجزء والکل وکذالک بین الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الکل والذات بدون الصفة. وما ذکرنا استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاھر الفساد۔

ترجمہ اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ اگر انھوں نے (غیریت کی تعریف میں) امکانِ انفکاک سے جانبین سے انفکاک کا ممکن ہونا مراد لیا ہے۔ تو یہ تعریف عالم اور صانعِ عالم کی وجہ سے اور عرض ومحل کی وجہ سے ٹوٹ جائے گی۔ کیونکہ صانع کا عدم محال ہونے کی وجہ سے صانع کے عدم کے ساتھ عالم کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اور نہ ہی عرض مثلاً سواد کے وجود کا بغیر محل کے (تصور کیا جاسکتا ہے)، اور یہ ظاہر ہے۔ باوجودیکہ بالاتفاق مغایرت قطعی ہے اور اگر ایک ہی جانب سے کافی سمجھیں تو جزء اور کل اسی طرح ذات اور صفت کے درمیان مغائرت لازم آئے گی۔ جزء کے بغیر کل کے اور ذات کے بغیر صفت کے پائے جانیکا امکان قطعی ہونیکی وجہ سے اور بغیر عشرہ کے واحد کے بقا کا محال ہونا جو ذکر کیا گیا ہے اس کا فساد ظاہر ہے۔

تشریح حاصلِ نظر یہ ہے کہ غیریت کی تفسیر میں امکانِ انفکاک سے اگر مشائخ نے دونوں جانب سے امکانِ انفکاک مراد لیا ہے۔ بایں معنیٰ کہ دونوں میں سے ہر ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ متصور ہو تو تعریف جامع نہیں رہتی کیونکہ عالم اور صانع کے درمیان اسی طرح عرض اور محل کے درمیان غیریت ہے۔ مگر غیریت بمعنیٰ انفکاک من الجانبین صادق نہیں ہے کیونکہ صانع کا انفکاک عالم سے ہوسکتا ہے مگر عالم کی طرف سے انفکاک نہیں ہوسکتا کیونکہ عالم کے وجود کا صانع کے عدم کے ساتھ تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ صانع کا عدم بوجہ اس کے واجب الوجود ہونے کے محال ہے۔ اسی طرح محل کا عرض سے انفکاک ہوسکتا ہے مگر عرض کا محل سے انفکاک بایں

۱۴۷

معنی نہیں ہو سکتا کہ وہ بغیر محل کے موجود ہو۔

اور اگر غیریت کے تحقق کے لئے صرف ایک جانب سے انفکاک کو کافی سمجھیں تو تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں ہوگی کیونکہ جزؤ اور کل اسی طرح ذات اور صفت کے درمیان غیریت نہیں ہے مگر صرف ایک جانب سے انفکاک [illegible] فی ہونے کی صورت میں مغائرت لازم آئے گی۔ کیونکہ یہاں ایک جانب سے انفکاک ممکن ہے مثلاً کل کا وجود بغیر جزء کے اگرچہ ممکن نہیں مگر جزء کا وجود بغیر کل کے ممکن ہے۔ اسی طرح صفت کا وجود ذات موصوف کے بغیر اگرچہ ممکن نہیں۔ مگر ذات کا وجود بغیر صفت کے ممکن ہے

قولہ: وما ذکر الخ یہاں شارح نے فرمایا کہ جزء کا وجود بغیر کل کے ممکن ہے اور ما سبق میں جزء اور کل کے درمیان غیریت بمعنی امکانِ انفکاک نہ ہونے کی مثال میں کہا تھا کہ جس طرح عشرہ کا بقاء بغیر واحد کے محال ہے اسی طرح واحد من العشرہ کا بقا بغیر عشرہ کے محال ہے۔ شارح اس کو دفع کر رہے ہیں کہ واحد من العشرہ کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہونا فاسد ہے کیونکہ اگر عشرہ نہ رہے مثلاً تسعہ ہی رہ جائے تو تسعہ میں بھی واحد موجود ہے۔

ولا یقال المراد امکان تصور وجود کل منہما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان کان محالا، والعالم قد یتصور موجودا ثم یطلب بالبرھان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الکل فانہ کما یمتنع وجود العشرۃ بدون الواحد یمتنع وجود الواحد من العشرۃ بدون العشرۃ اذ لو وجد لما کان واحدا من العشرۃ والحاصل ان وصف الاضافۃ معتبر وامتناع الانفکاک حینئذ ظاھر لانا نقول قد صرحوا بعدم المغایرۃ بین الصفات بناء علی انہا لا یتصور عدمہا لکونہا ازلیۃ مع القطع بانہ یتصور وجود البعض کالعلم مثلا، ثم یطلب اثبات البعض الآخر فعلم انہم لم یریدوا ھذا المعنی مع انہ لا یستقیم فی العرض مع المحل۔ ولو اعتبر وصف الاضافۃ لزم عدم المغایرۃ بین کل متضایفین، کالاب والابن والاخوین، و کالعلۃ والمعلول بل بین الغیرین، لان الغیریۃ من الاسماء الاضافیۃ، ولا قائل بذلک۔

ترجمہ اور یہ نہ کہا جائے کہ مراد دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا ممکن ہونا ہے دوسرے کے عدم کے ساتھ، اگرچہ (دوسرے کا عدم) فرضی ہو اگرچہ (مفروض) محال ہو اور عالم کے وجود کا تصور کر لیا جاتا ہے پھر دلیل سے عالم کے ثبوت کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ برخلاف جزء اور کل کے کہ جس طرح عشرہ کا بغیر واحد کے وجود محال ہے۔ اسی طرح واحد من العشرہ کا عشرہ کے بغیر وجود

محال ہے۔ اس لئے کہ اگر اس کا وجود ہوگا تو وہ واحد من العشرہ نہیں ہوگا اور حاصل یہ ہے کہ وصف اضافت معتبر ہے اور اس صورت میں انفکاک کا محال ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ مشائخ نے اس بنیاد پر کہ صفات کے عدم کا ان کے ازلی ہونے کے سبب تصور نہیں کیا جا سکتا۔ صفات کے درمیان مغایرت نہ ہونے کی صراحت کی ہے۔ باوجود اس بات کے یقینی ہونے کے کہ بعض صفات مثلاً علم کے وجود کا تصور کیا جاتا ہے پھر دوسری کسی صفت کے اثبات کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ انھوں نے اس معنی کا ارادہ نہیں کیا ہے۔ علاوہ اس کے یہ بات عرض اور محل میں درست نہیں رہتی اور اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے تو ہر دو اضافی چیزوں مثلاً اب اور ابن اور اخوین اور جیسے علت و معلول بلکہ غیرین کے درمیان بھی مغایرت نہ ہونی لازم آئے گی۔ اس لئے کہ غیریت اسماء اضافیہ میں سے ہے اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

۱۴۸

تشریح قولہ: لا یقال الخ شارح رحؒ نے مشائخ کی ذکر کردہ غیریت کی تفسیر پر فیہ نظر سے جو اعتراض کیا تھا اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے بعض لوگوں نے مشائخ کی ذکر کردہ تفسیر کی ایسی توجیہ کی ہے جس سے اعتراض مذکور دفع ہو جاتا ہے۔ شارح اس توجیہ کی تردید فرما رہے ہیں حاصل توجیہ یہ ہے کہ غیریت کی تفسیر میں امکان انفکاک سے مشائخ کی مراد یہ ہے کہ دونوں متغائرین میں سے ہر ایک کے وجود کا تصور دوسرے کے عدم کے ساتھ ممکن ہو اگرچہ دوسرے کا عدم فرضی اور محال ہو۔ اس توجیہ کے بعد نظر مذکور میں تردید کی کسی شق پر بھی اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ کیونکہ پہلی شق یعنی غیریت سے امکان انفکاک من الجانبین مراد ہونے کی صورت میں عالم اور صانع کے درمیان غیریت ثابت ہوگی۔ کیونکہ جس طرح صانع کے وجود کا تصور عالم کے ساتھ ممکن ہے۔ اسی طرح عالم کا تصور صانع کے عدم کے ساتھ ممکن ہے۔ کیونکہ اولاً عالم کے وجود کا تصور ہوتا ہے پھر اس کے بعد صانع کے وجود اور ثبوت کا دلیل سے مطالبہ ہوتا ہے۔

قولہ: بخلاف الجزء الخ یہ جواب تردید کی دوسری شق یعنی امکان انفکاک ایک ہی جانب سے کافی قرار دینے کی صورت میں ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ غیریت متحقق ہونے کے لئے ایک ہی جانب سے امکان انفکاک کو کافی قرار دینا جزء اور کل کے درمیان مغایرت کو مستلزم نہیں ہے۔ کیونکہ جس طرح عشرہ کے وجود کا بغیر واحد کے تصور ممکن نہیں۔ اسی طرح واحد من العشرہ یعنی اس واحد کا جو عشرہ کا جزء ہے بغیر عشرہ کے وجود ممکن نہیں کیونکہ عشرہ کے بغیر مثلاً تسعہ کے اندر واحد موجود ہوگا تو وہ واحد من التسعہ ہوگا واحد من العشرۃ نہیں ہوگا۔ حاصل یہ کہ وصف اضافت معتبر ہے۔ یعنی مطلق واحد

کا بغیر عشرہ کے وجود محال نہیں ہے اس لئے کہ مطلق واحد تو ہر عدد کے اندر موجود ہے بلکہ اس واحد کا جو عشرہ کا جزء ہے۔ اور جزء ہونے کی حیثیت سے عشرہ کی طرف مضاف ہے اس کا وجود بغیر عشرہ کے محال ہے۔

قولہ: لانا نقول الخ یہ اور لا یقال سے ذکر کردہ توجیہ کا رد ہے حاصل رد یہ ہے کہ مذکورہ توجیہ توجیہ القول بما لا یرضیٰ قائلہ کے قبیل سے ہے کیونکہ اگر مذکورہ توجیہ کو درست مان لیا جائے تو صفات میں بھی باہم مغائرت لازم آتی ہے کیونکہ مثال کے طور پر اولاً صفت علم کے وجود کا تصور کیا جاتا ہے۔ پھر دوسری صفت مثلاً کلام کے ثبوت پر دلیل طلب کی جاتی ہے۔ اسی طرح اس کا عکس بھی ہو سکتا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ صفت علم اور کلام کے درمیان اسی طرح دیگر صفات کے درمیان مغائرت مانی جائے۔ حالانکہ مشائخ نے صفات کے درمیان مغایرت نہ ہونے کی صراحت کی ہے معلوم ہوا کہ مشائخ نے امکان انفکاک سے مذکورہ معنیٰ مراد نہیں لئے ہیں۔

قولہ: مع انہ لا یستقیم الخ یہ توجیہ مذکور کے بطلان کی دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عرض اور محل میں مغائرت ہے۔ حالانکہ غیریت بمعنیٰ امکان انفکاک کا جو معنیٰ ذکر کیا گیا ہے۔ وہ درست نہیں ہے۔

قولہ: ولو اعتبرت الخ یہ توجیہ مذکور کے بطلان کی تیسری دلیل ہے جس کا تعلق حسب منشا توجیہ کے قول "والحاصل ان وصف الاضافۃ معتبر" سے ہے۔ رد کا حاصل یہ ہے کہ اگر وصف اضافت کو معتبر قرار دیا جائے تو ہر ان دو چیزوں کے درمیان عدم مغایرت لازم آئے گی جن کے درمیان تضایف کا علاقہ ہے یعنی جن میں سے ہر ایک کا تعقل دوسری چیز کے تعقل پر موقوف ہے۔ مثلاً اب اور ابن کے درمیان اسی طرح اخوین کے درمیان مغایرت نہ ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ اب اور ابن میں سے کسی کے وجود کا دوسرے کے بغیر اسی طرح ایک اخ کا دوسرے اخ کے بغیر تصور ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح علت اور معلول کے درمیان مغایرت نہ ہونا لازم آئے گا۔ بلکہ غیرین کے درمیان بھی مغایرت نہ ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ غیرین میں سے ہر ایک غیر ہے دوسرے کے مقابلہ میں۔ لہٰذا کسی کے وجود کا دوسرے کے بغیر تصور ممکن نہیں ہوگا۔

فان قیل لم لا یجوزان یکون مرادھم انھا لا ھو بحسب المفھوم ولا غیرہ بحسب الوجود فانہ یشترط الاتحاد بینھما بحسب الوجود لیصح الحمل والتغایر بحسب المفھوم لیفید، کما فی قولنا الانسان کاتب، بخلاف قولنا الانسان حجر، فانہ لا یصح، وقولنا الانسان

الانسان فانہ لا یفید، قلنا ھذا انما یصح فی مثل العالم والقادر بالنسبۃ الی الذات لا فی مثل العلم والقدرۃ مع ان الکلام فیہ، ولا فی الاجزاء الغیر المحمولۃ کالواحد من عشرۃ والید من زید۔

ترجمہ پھر اگر کہا جائے کہ ایسا کیوں نہیں ہوسکتا کہ "لا ھو ولا غیرہ" سے مشائخ کی مراد یہ ہو کہ وہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں ہیں اور وجود خارجی کے اعتبار سے غیر ذات نہیں، اس لئے کہ دونوں کے درمیان وجود کے اعتبار سے اتحاد شرط ہے تاکہ حمل درست ہو اور مفہوم کے اعتبار سے تغایر، تاکہ حمل مفید ہو۔ جیساکہ ہمارے قول "الانسان کاتب" میں، برخلاف ہمارے قول "الانسان حجر" کے کہ وہ صحیح نہیں اور (برخلاف) ہمارے قول "الانسان انسان" کے کہ وہ مفید نہیں، ہم کہیں گے کہ یہ بات عالم، قادر جیسے الفاظ میں ذات کے مقابلے میں درست ہے۔ علم وقدرت جیسی چیزوں میں درست نہیں ہے حالانکہ کلام اسی کے بارے میں ہے اور نہ اجزاء غیر محمولہ مثلاً واحد من العشرہ اور ید زید میں درست ہوگی۔

۱۴۹

تشریح قولہ: فان قیل الخ صاحب مواقف نے اشاعرہ کے قول "لا ھو ولا غیرہ" کی ایک ایسی توجیہ ذکر کی ہے جس سے ارتفاع نقیضین اور اجتماع نقیضین کے لزوم کا اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ انھوں نے مواقف میں جو کچھ کہا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ صفات ذات پر محمول ہوتی ہیں اور ذات ان کے لئے موضوع ہوتی ہے اور موضوع ومحمول کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار سے اتحاد یعنی خارج میں دونوں کا ایک ہی مصداق ہونا ضروری ہے تاکہ حمل درست ہو اور مفہوم کے اعتبار سے دونوں کا متغائر ہونا ضروری ہے تاکہ حمل مفید ہو۔ جیسے الانسان کاتب، کہ موضوع اور محمول وجود خارجی میں متحد ہیں خارج میں جو ذات انسان کا مصداق ہے وہی کاتب کا مصداق ہے مگر مفہوم لغوی کے اعتبار سے دونوں میں تغایر ہے۔ برخلاف "الانسان حجر" کہ موضوع اور محمول کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار سے اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے یہ حمل درست ہی نہیں اور برخلاف الانسان انسانٌ کے، کہ موضوع اور محمول کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے مغایرت نہ ہونے کی وجہ سے یہ حمل مفید نہیں کیونکہ حمل کے مفید ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظِ موضوع سے جو معنی سمجھ میں آتا ہے۔ لفظِ محمول سے اس سے زائد کوئی بات معلوم ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے تو صاحب مواقف کا کہنا یہ ہے کہ جب صفات اپنے موصوف ذات پر محمول ہوتی ہیں اور محمول اپنے موضوع کا وجود خارجی میں عین اور مفہوم میں اس کا غیر ہوتا ہے تو ایسا کیوں نہیں ہوسکتا کہ اشاعرہ کی مراد "لا ھو ولا غیرہ"

سکتے ہو کہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں بلکہ غیر ہیں اور وجودِ خارجی کے اعتبار سے غیر ذات نہیں بلکہ عین ہیں۔ جس طرح ہر محمول اپنے موضوع کے مقابلہ میں اسی طرح ہوتا ہے۔ اس صورت میں عینیت اور غیریت کی جہتیں بدل جانے کی وجہ سے نہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اور نہ اجتماع نقیضین۔

۱۵۰

قولہ: قلنا الخ یہ لم لا یجوز کا جواب ہے۔ توضیح یہ ہے کہ علم، قدرت، سمع و بصر وغیرہ صفات ہیں جو ذات پر محمول نہیں ہوتی ہیں۔ چنانچہ اللہ علم، یا اللہ قدرۃ نہیں کہا جاتا، بلکہ ذاتِ واجب پر محمول اسماء صفات عالم، قادر، سمیع و بصیر وغیرہ ہوتے ہیں جو صفات سے مشتق ہیں۔ لہٰذا مذکورہ توجیہ اسماءِ صفات عالم قادر وغیرہ کے بارے میں تو درست ہوگی۔ صفات مثلاً علم و قدرت وغیرہ کے بارے میں یہ توجیہ درست نہیں ہوگی۔ حالانکہ اشاعرہ کا قول "ھی لا ھو ولا غیرہ" صفات کے بارے میں ہے نہ کہ اسماء صفات کے بارے میں۔

قولہ: ولا فی الاجزاء الغیر المحمولۃ الخ۔ اجزاء غیر محمولہ مثلاً واحد من العشرہ اپنے کل یعنی عشرہ پر اور ید زید اپنے کل یعنی زید پر محمول نہیں ہوتا۔ پس واحد من العشرہ اور اس کے کل عشرہ کے درمیان اسی طرح یدِ زید اور اس کے کل زید کے درمیان نہ عینیت ہے اور نہ غیریت ہے۔ اس کے باوجود ان دونوں پر لا ھو بحسب المفھوم ولا غیرہ بحسب الوجود صادق نہیں ہے۔

وذکر فی التبصرۃ ان کون الواحد من العشرۃ والید من زید غیرہ مما لم یقل بہ احد من المتکلمین سوی جعفر بن حارث، وقد خالف فی ذالک جمیع المعتزلۃ وعد ذالک من جہالاتہ، وھذا لان العشرۃ اسم لجمیع الافراد متناول لکل فرد مع اغیارہ فلو کان الواحد غیرھا لصار غیر نفسہ لانہ من العشرۃ وان تکون العشرۃ بدونہ وکذا لو کان ید زید غیرہ لکان الید غیر نفسھا، ھذا کلامہ، ولا یخفی ما فیہ۔

ترجمہ اور تبصرہ میں مذکور ہے کہ واحد من العشرہ اور یدِ زید کا اس کا غیر ہونا ایسی بات ہے جس کا جعفر بن حارث کے علاوہ متکلمین میں کوئی بھی قائل نہیں ہے اور اس مسئلہ میں اس نے تمام معتزلہ کی مخالفت کی ہے اور یہ بات اس کی دیگر جاہلانہ باتوں میں سے شمار کی گئی ہے اور یہ اس لئے کہ عشرہ تمام افراد اور اکائیوں کا نام ہے ہر فرد کو اس کے علاوہ افراد کے ساتھ شامل ہے۔ پس اگر واحد عشرہ کا غیر ہوگا تو اپنا ہی غیر ہوگا۔ اس لئے کہ وہ عشرہ میں سے ہے اور یہ (لازم آئے گا) کہ عشرہ بغیر واحد کے موجود ہو۔ اور اسی طرح اگر یدِ زید زید کا غیر ہوگا تو اپنا ہی غیر ہوگا۔ یہ صاحب تبصرہ کی بات

تھی اور اس کے اندر جو ضعف ہے وہ مخفی نہیں ہے

تشریح قولہ: وذکر فی التبصرة الخ ابھی ماسبق میں کہا تھا کہ اجزاء غیر محمولہ نہ اپنے کل کا عین ہیں اور نہ ان کا غیر ہیں۔ اس کے باوجود صاحب مواقف کی توجیہ لا ھو بحسب المفھوم ولا غیرہ بحسب الوجود صادق نہیں ہے۔ اب اجزاء غیر محمولہ کے اپنے کل کا غیر نہ ہونے پر شیخ ابوالمعین کے قول سے سند پیش کر رہے ہیں۔ شیخ ابوالمعین نے اپنی کتاب تبصرہ میں ذکر کیا ہے کہ واحد من العشرہ کا عشرہ کے غیر ہونے کا اور ید زید کے زید کا غیر ہونے کا متکلمین میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے حتی کہ معتزلہ بھی اس کے قائل نہیں، صرف جعفر بن حارث معتزلی اس کا قائل ہے۔ جس پر تمام معتزلہ نے اس کی مذمت کی ہے اور اس کی اس بات کو اس کی جہالت پر محمول کیا ہے۔ اس لئے کہ عشرہ ان تمام افراد اور اکائیوں کے مجموعہ کا نام ہے جن سے وہ مرکب ہے اور ہر اکائی کو باقی اکائیوں کے ساتھ شامل ہے۔ لہٰذا ہر اکائی پر صادق آئے گا کہ وہ باقی نو اکائیوں کے ساتھ مل کر عشرہ ہے۔ پس اگر واحد من العشرہ عشرہ کا غیر ہوگا تو چونکہ اس عشرہ میں خود بھی داخل ہے اس لئے اپنا بھی غیر ہوگا۔ نیز جب واحد اور عشرہ میں مغایرت ہوگی درانحالیکہ شی اپنی مغایر کے بغیر پائی جاتی ہے تو عشرہ کا بدوں واحد کے پایا جانا لازم آئے گا۔ اسی طرح اگر ید زید غیر زید ہوگا تو اپنا بھی غیر ہونا لازم آئے گا کیونکہ زید میں وہ بھی داخل ہے اور مغایرۃ الشی لنفسہ باطل ہے۔

قولہ: ولا یخفی ما فیہ کیونکہ شی کا کسی چیز میں داخل ہونا عدم مغایرت پر دلالت نہیں کرتا نیز عشرہ تمام آحاد کے مجموعہ کا نام ہے۔ ہر واحد کو عشرہ نہیں کہیں گے۔

وھی ای صفاتہ الازلیۃ العلم وھی صفۃ ازلیۃ تنکشف المعلومات عند تعلقھا بھا، والقدرۃ وھی صفۃ ازلیۃ تؤثر فی المقدورات عند تعلقھا بھا والحیوۃ وھی صفۃ ازلیۃ توجب صحۃ العلم، والقوۃ وھی بمعنی القدرۃ، والسمع وھی صفۃ تتعلق بالمسموعات والبصر وھی صفۃ تتعلق بالمبصرات فتدرک بھما ادراکاً تاماً لا علیٰ سبیل التخیل والتوھم ولا علیٰ طریق تاثر حاسۃ ووصول ھواء ولا یلزم من قدمھما قدم المسموعات والمبصرات کما لا یلزم من قدم العلم والقدرۃ قدم المعلومات والمقدورات لانھا صفات قدیمۃ لھا تعلقات بالحوادث۔

ترجمہ اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات ازلیہ (ایک تو) علم ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جس سے معلومات منکشف ہوتی ہیں ان کے ساتھ اس صفت کا تعلق قائم ہونے کے وقت، اور

(دوسری صفت) قدرت ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جو مقدورات میں مؤثر ہوتی ہے ان (مقدورات) کے ساتھ اس صفت کا تعلق قائم ہونے کے وقت، اور (تیسری صفت) حیوٰۃ ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جو علم کی صحت اور امکان کا باعث ہوتی ہے۔ اور قوت ہے یہ قدرت ہی کے معنیٰ میں ہے اور (چوتھی صفت) سمع ہے وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق مسموعات کے ساتھ ہے۔ اور (پانچویں صفت) بصر ہے اور وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق مبصرات کے ساتھ ہوتا ہے پس ان دونوں (قوتوں) کے ذریعہ انکشاف تام ہوتا ہے۔ نہ خیال اور وہم کے طریقہ پر اور نہ حاسۂ بصر کے متاثر ہونے اور نہ (حاسۂ سمع میں) ہوا پہونچنے کے واسطے سے۔ اور ان (دونوں (قوتوں) کے قدیم ہونے سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ یہ سب قدیم صفات ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

۱۵۱ **تشریح** قولہ: وھی الخ اشعریہ کے نزدیک باری تعالیٰ کی صفاتِ حقیقیہ سات ہیں۔ علم، حیات، قدرت، سمع، بصر، ارادہ، کلام، اور ماتریدیہ کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد آٹھ ہے۔ جن میں سات تو وہی مذکورہ صفات ہیں اور آٹھویں صفت تکوین ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ ماتریدی ہیں۔ اس لئے انھوں نے صفات کی تعداد آٹھ بیان کی ہے۔

قولہ: وھی صفۃ الخ ازلیت کی قید بتلا رہی ہے کہ یہ تعریف مطلق علم کی نہیں بلکہ علم الٰہی کی تعریف ہے۔ تعریف کا ماحصل یہ ہے کہ علم الٰہی سے مراد اللہ تعالیٰ کی ایک ایسی ازلی صفت ہے۔ جس کا معلوم ہو سکنے والی اشیاء کے ساتھ تعلق قائم ہونے کے وقت وہ اشیاء منکشف اور معلوم ہو جاتی ہیں۔

قولہ: تنکشف المعلومات الخ معلومات سے مراد وہ اشیاء ہیں جن کے اندر معلوم بننے کی استعداد ہے جو کہ معلوم ہو سکتی ہیں گو یا انھیں بالقوۃ کے درجہ میں معلوم کہا۔ لہٰذا یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ انکشاف کسی چیز کے معلوم ہونے ہی کا نام ہے اس بناء پر معلومات کی طرف انکشاف کی نسبت تحصیل حاصل ہے۔

۱۵۲ علم کے صفتِ ازلی ہونے پر یہ اشکال وارد کیا جاتا ہے کہ ازل میں علم الٰہی اگر اس بات سے متعلق تھا کہ زید گھر میں ہے تو یہ خلاف واقع ہونے کی وجہ سے جہل ہوگا۔ کیونکہ ازل میں نہ زید کا وجود تھا نہ گھر کا۔ اور اگر علم الٰہی کا تعلق اس بات سے تھا کہ زید داخل ہوگا۔ تو زید کے داخل ہونے کے بعد علم الٰہی اس بات سے متعلق ہوگا کہ زید داخل ہے۔ اور اس کے گھر سے نکل جانے کے بعد اس بات سے متعلق ہوگا کہ زید گھر میں داخل تھا۔ لہٰذا علم الٰہی میں تغیر لازم آیا اور تغیر حدوث کو مستلزم ہے۔ جو ازلیت کے منافی ہے۔ جواب اس اشکال

کا یہ ہے کہ یہ تغیر تعلق میں ہوا کہ کبھی دخول استقبالی کے ساتھ کبھی دخول حالی اور کبھی دخول ماضی کے ساتھ ہوا اور تعلقات کا تغیر صفتِ متعلقہ کے تغیر کو مستلزم نہیں۔ مثلاً آئینہ کا تعلق کبھی سامنے گذرنے والے انسان سے ہوتا ہے اور اس وقت انسان کی صورت کا عکس آئینہ میں نظر آتا ہے اور کبھی اس کا تعلق سامنے گذرنے والے گھوڑے سے ہوتا ہے اس وقت گھوڑے کی صورت آئینہ میں منعکس ہوتی ہے تو آئینہ کے تعلق میں تغیر ہوا مگر خود آئینہ میں کوئی تغیر نہیں۔

۱۵۳ قولہ: وھی صفۃ ازلیۃ تؤثر الخ یہ صفتِ قدرت کی تعریف ہے۔ اشعریہ جو تکوین کے مستقل صفت ہونے کی نفی کر کے صفاتِ حقیقیہ کی تعداد سات ہی بتلاتے ہیں وہ تکوین کا مرجع قدرت ہی کو قرار دیتے ہیں یعنی تکوین کوئی مستقل صفت نہیں بلکہ قدرت کا کسی چیز کے ایجاد کے ساتھ تعلق ہی تکوین کہلاتا ہے گویا قدرت ہی شیٔ کے وجود میں مؤثر ہے۔ اس کے برخلاف ماتریدیہ کہتے ہیں کہ قدرت صفتِ مصحّحہ ہے یعنی قدرت اللہ تعالیٰ سے شی کے صدور کو ممکن بنانے والی ہے۔ اور ارادہ صفتِ مرجحہ ہے جو شیٔ کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دیتی ہے اور تکوین صفتِ مؤثرہ ہے اس کے تعلق سے شی وجود میں آجاتی ہے لیکن مصنفؒ باوجود اس کے کہ وہ ماتریدی ہیں قدرت کی تعریف میں ان کا قول " تؤثر فی المقدورات" بظاہر اشعریہ کے مذہب پر مبنی ہے جو قدرت کو صفت مؤثرہ قرار دیتے ہیں الا یہ کہ کہا جائے کہ مصنفؒ کی مراد یہ ہے کہ قدرت شی کو واجب تعالیٰ سے ممکن الصدور بنانے میں مؤثر ہے۔ اس صورت میں قدرت صفتِ مصحّحہ ہی ہوگی۔

قولہ: لا علی سبیل التخیّل الخ یہ سمع اور بصر کی تعریف کا تتمہ ہے تاکہ مخلوقات کی صفتِ سمع اور بصر سے ممتاز ہو جائے۔ خزانۂ خیال میں جمع شدہ صورتوں کا ادراک تخیل کہلاتا ہے اور محسوسات میں پائی جانے والی غیر محسوس معانی اور کیفیات کا ادراک توہّم کہلاتا ہے۔

قولہ: ولا علی تاثر حاسۃ الخ اس سے ایک شبہ کا ازالہ مقصود ہے وہ یہ کہ سمع اور بصر سے ادراک اس وقت حاصل ہوگا۔ جب حاسۂ سمع اور بصر شی مسموع اور مبصر کا اثر قبول کرے۔ نیز سماع کے لئے کان کے سوراخ کی گہرائی میں ہوا کا پہونچنا بھی ضروری ہے اور اللہ تعالیٰ انفعال اور تاثر سے اسی طرح اعضاءِ جوارح سے پاک ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حاسۂ سمع اور بصر کا مسموع اور مبصر سے متاثر ہونا حیوانات میں ہوتا ہے واجب تعالیٰ کو ان پر قیاس کرنا درست نہیں۔

۱۵۴ قولہ: ولا یلزم الخ یہ بھی فلاسفہ کے ایک اشکال کا ایک دفعیہ ہے۔ اشکال یہ ہے کہ سمع اور بصر کے ازلی ہونے سے ان کے متعلقات (بفتح اللام) کا ازلی ہونا لازم آتا ہے حالانکہ وہ حادث ہیں

جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفت کے قدیم ہونے سے اس کے متعلّقات (بفتح اللام) کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا جس طرح علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے ان دونوں کے متعلقات یعنی معلومات اور مقدورات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ کیونکہ یہ صفات یعنی سمع، بصر، علم اور قدرت وغیرہ قدیم اور ازلی صفات ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں اور وجودِ صفت کے لئے ضروری نہیں کہ اس کا کسی سے تعلق بھی ہو مثلاً جس وقت کوئی آواز نہیں ہوتی ہے اس وقت بھی ہمارے اندر صفتِ سمع موجود ہوتی ہے باوجودیکہ اس وقت کسی مسموع سے اس کا تعلق نہیں۔ اسی طرح سے مذکورہ صفاتِ باری ازل سے موجود ہیں مگر ازل میں ان کا کسی چیز سے تعلق نہیں تھا۔ جس سے ان متعلقات (بفتح اللام) کا قدیم اور ازلی ہونا لازم آئے۔

والارادة والمشیئة وهما عبارتان عن صفة فی الحی توجب تخصیص احد المقدورین فی احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الی الکل و کون تعلق العلم تابعا للوقوع۔

ترجمہ اور (چھٹی صفت) ارادہ اور مشیت ہے اور ان دونوں سے مراد زندہ میں ایک ایسی صفت ہے جو قدرت کا تعلق سب کے ساتھ برابر ہونے اور علم کا تعلق وقوع کے تابع ہونے کے باوجود مقدورین میں سے ایک کو کسی ایک وقت میں واقع ہونے کے ساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہوتی ہے۔

تشریح ۱۵۵ قولہ: وهما عبارتان الخ بعض متکلمین نے ارادہ کو عین قدرت قرار دیا۔ اور بعض نے عین علم قرار دیا۔ شارح علیہ الرحمہ نے ارادہ کی ایسی تعریف کی جس سے ارادہ کا علم اور قدرت کے علاوہ مستقل صفت ہونا واضح ہو جاتا ہے۔ ارادہ کی تعریف سمجھنے سے پہلے چند تمہیدی مقدمات کو ذہن میں رکھیئے گا، پہلا مقدمہ تو یہ کہ قدرت ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے فعل اور ترک دونوں ممکن ہوتا ہے پس قدرت کا تعلق ضدین یعنی فعل و ترک دونوں کے ساتھ برابر ہے۔ مثلاً جو شخص ہمیشہ بیٹھا ہی رہتا ہے قعود ترک کر کے قیام کر ہی نہیں سکتا وہ بیٹھنے پر قادر نہیں بلکہ مجبور کہا جائے گا۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ علم کا تعلق احد المقدورین کے وقوع کے تابع ہوتا ہے۔ تیسرا مقدمہ یہ کہ احد المقدورین کا وقوع اپنے مرجح اور مخصص کے تابع ہوتا ہے۔ اس تمہید کے بعد ارادہ کی تعریف تمثیلی انداز میں یوں سمجھئے کہ اللہ تعالیٰ زید کو لڑکا دینے پر قادر ہے یعنی اگر چاہے تو دے اور اگر نہ چاہے تو نہ دے۔ پھر دینے کی صورت میں دن میں بھی دینے پر قادر ہے اور رات میں بھی۔ پس اگر زید کے لڑکا پیدا ہوا اور رات میں پیدا ہوا۔ تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب لڑکا دینا اور نہ دینا دونوں اللہ کا مقدور تھا تو کس چیز نے دینے کو نہ دینے پر ترجیح دی۔ اسی طرح جب دن میں دینا اور رات میں دینا دونوں مقدور تھا تو رات میں کیوں دیا۔ دن میں کیوں

نہ دیا۔ دونوں سوالوں کا یہی جواب ہوگا کہ اللہ کی مرضی یہی تھی اس نے ایسا ہی چاہا۔ یعنی لڑکا دینا اور نہ دینا اسی طرح دن میں دینا اور رات میں دینا دونوں مقدور تھا مگر ارادۂ الٰہی نے دینے کو نہ دینے پر اور رات میں دینے کو دن میں دینے پر ترجیح دی۔ معلوم ہوا کہ ارادہ ایسی صفت ہے جو ایک وقت کو چھوڑ کر ایک وقت میں احدا لمقدورین کے وقوع کو ترجیح دیتی ہے اور جب ارادہ صفتِ مرجّحہ ہے تو قدرت کا مغایر ہوگا۔ کیونکہ قدرت کا تعلق ضدین کے ساتھ برابر ہوتا ہے وہ دونوں میں سے کسی کے وقوع کے لئے مرجح نہیں ہے۔ اسی طرح جب ارادہ احدا لمقدورین کے وقوع کو ترجیح دینے والی صفت کا نام ہے۔ تو پھر حسبِ مقدمۂ ثالثہ احدا لمقدورین کا وقوع اپنے مرجح کے تابع ہوگا۔ پس ارادہ عین علم بھی نہیں ہوگا بلکہ اس کے علاوہ ہوگا کیونکہ علم کا تعلق وقوع کے تابع ہوتا ہے تو اگر علم احدا لمقدورین کے وقوع کا مرجح ہوگا تو مقدمۂ ثالثہ کی رو سے وقوع علم کے تابع ہوگا اور دَور لازم آئے گا۔

قولہ: مع استواء نسبۃ القدرۃ الخ ارادہ کے قدرت کے علاوہ صفت ہونے کی طرف اشارہ ہے۔

قولہ: وکون تعلق العلم الخ اس کا عطف استواء پر ہے اس میں ان فلاسفہ کی تردید ہے جو ارادہ کو عینِ علم قرار دیتے ہیں۔

وفیما ذکر تنبیہ علی الرد علیٰ من زعم ان المشیۃ قدیمۃ والارادۃ حادثۃ قائمۃ بذات اللہ تعالیٰ، وعلیٰ من زعم ان معنیٰ ارادۃ اللہ فعلہ انہ لیس بمکرہٍ ولا ساہٍ ولا مغلوبٍ، ومعنیٰ ارادتہ فعلَ غیرہِ انہ آمر بہ، کیف وقد امر کل مکلف بالایمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع۔

ترجمہ اور مذکورہ متن میں ان لوگوں کی تردید پر تنبیہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ان لوگوں کی تردید پر بھی تنبیہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مجبور نہیں ہے اور نہ سہو کرنے والا ہے نہ مغلوب ہے اور دوسرے کے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس فعل کا امر فرمانے والا ہے۔ (ایسا) کیسے ہوسکتا ہے۔ دراں حالیکہ اس نے ہر مکلف کو ایمان اور دیگر واجبات کا امر فرمایا ہے اور اگر وہ ارادہ بھی رکھتا تو ضرور واقع ہوتا۔

تشریح قولہ: وفیما ذکر الخ یعنی مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے ولہ صفات ازلیۃ قائمۃ بذاتہ فرمانے میں دو باتوں پر تنبیہ ہے ایک تو یہ کہ وہ صفات قدیم ہیں۔ دوسری یہ کہ

وہ اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں لہٰذا وہ صفات حقیقی ہیں۔ پھر ان صفات ازلیہ حقیقیہ کو شمار کرایا جن میں ارادہ اور مشیئت بھی ہے معلوم ہوا کہ ارادہ اور مشیت قدیم ہیں اور دونوں ایک ہی صفت ہیں نیز یہ کہ ارادہ صفتِ حقیقی ہے۔ ارادہ اور مشیت کو قدیم کہنے سے کرامیہ کی تردید ہوگئی جو مشیت اور ارادہ میں فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور اس کا تعلق مطلق ایجادِ شے کے ساتھ ہے۔ اور ارادہ حادث ہے اس کا تعلق وقت معین میں ایجادِ شی کے ساتھ ہے۔ مقدور کے حادث ہونے کے وقت حادث ہوتا ہے اور حادث ہونے کے باوجود حقیقی صفت ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے کیونکہ حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ ان کے نزدیک جائز ہے۔ اسی طرح قائمۃ بذاتہ کہہ کر ان صفات کو جن میں ارادہ بھی ہے حقیقی قرار دینے میں بعض معتزلہ کی تردید ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ارادہ کی اسناد اللہ کی طرف حقیقت نہیں بلکہ مجاز ہے اور اس کے اپنے کسی فعل کا ارادہ کرنے کا معنیٰ یہ ہے کہ اس فعل کو انجام دینے میں وہ مجبور نہیں ہے اور سہو کرنے والا نہیں ہیں اور نہ کسی سے مغلوب ہو کر اس کام کو انجام دینے والا ہے اور اس کے فعل عبد کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے بندہ کو اس فعل کا امر فرمایا ہے گویا ان کے نزدیک ارادہ امر کا مرادف ہے

قولہ: کیف الخ یعنی ارادہ امر کے معنیٰ میں کیسے ہو سکتا ہے اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس چیز کا امر فرمایا ہو اس کا ارادہ بھی کیا ہو۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ اس نے ہر مکلف کو ایمان اور دیگر واجبات کا امر فرمایا ہے مگر ارادہ نہیں کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ جس چیز کا ارادہ فرمائے اس کا واقع ہونا ضروری ہو جاتا ہے پس اگر وہ تمام مکلفین سے ایمان اور دیگر واجبات کے وقوع کا ارادہ کرتا تو تمام مکلفین سے یہ چیزیں ضرور واقع ہوتیں اور سب مومن و مطیع ہوتے۔ مگر تالی باطل ہے تو اسی طرح مقدم یعنی تمام مکلفین کے ایمان کا ارادہ کرنا بھی باطل۔ سو جب امر موجود ہے اور ارادہ نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ ارادہ امر کے معنیٰ میں نہیں ہے۔

والفعل والتخليق عبارتان عن صفة ازلية تسمّى بالتكوين، وسيجئ تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق. والترزيق هو تكوين مخصوص صرّح به اشارةً الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذالك مما اسند الى الله تعالىٰ كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هى التكوين، لا كما زعم الاشعرى من انها اضافات وصفات للافعال۔

ترجمہ اور (صفات ازلیہ حقیقیہ میں سے) فعل اور تخلیق ہے ان دونوں سے مراد ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو تکوین کہا جاتا ہے، اور جلد ہی اس کی تحقیق آئے گی اور لفظِ خلق سے اس کا زیادہ تر

استعمال مخلوق کے معنی میں ہونے کی وجہ سے اعراض کیا اور ترزیق بھی ہے یہ ایک مخصوص تکوین ہے۔ اس کی صراحت اس بات کی جانب اشارہ کرنے کے لئے کی ہے کہ تخلیق اور تصویر اور ترزیق اور احیاء اور اماتت وغیرہ جیسے افعال جن کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہیں سب کا حاصل ایک ایسی حقیقی ازلی صفت ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔ وہ صفت تکوین ہے ایسا نہیں جیسا اشعری نے کہا کہ یہ سب امور اضافیہ ہیں اور صفات افعال ہیں۔

تشریح قولہ: والفعل والتخلیق الخ فَعل بفتح الفاء ہے۔ فعل اور تخلیق سے مراد ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو تکوین کہا جاتا ہے۔ تکوین کے معنیٰ ایجاد کے ہیں اب اگر ایجاد رزق کا ہو تو اس تکوین کو ترزیق کہتے ہیں اور اگر ایجاد کا تعلق صورت سے ہو تو اسے تصویر کہتے ہیں اور حیات کے ساتھ ہو تو اسے اِحیاء کہتے ہیں پس ترزیق تصویر احیاء وغیرہ سب کا مرجع تکوین ہی ہے۔ تعلقات کی خصوصیت کے اعتبار سے خاص خاص نام ہیں۔

قولہ: وعدل الخ یعنی لفظ خَلق کا زیادہ تر استعمال چونکہ مخلوق کے معنیٰ میں ہوتا ہے اس لئے کسی کا ذہن اِس معنیٰ مشہور کی طرف جاسکتا تھا اور اسے یہ غلط فہمی ہوسکتی تھی کہ خلق بمعنیٰ مخلوق اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے۔ اور اللہ کے ساتھ قائم ہے۔ حالانکہ مخلوق حادث ہے اور حوادث کا ذاتِ باری کے ساتھ قیام محال ہے اس لئے مصنف رحمہ نے اس غلط فہمی سے بچانے کے لئے لفظ خلق کے بجائے تخلیق کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔

قولہ: لما زعم الاشعری الخ شیخ ابوالحسن اشعری نے کہا کہ تکوین کوئی حقیقی صفت نہیں بلکہ ایک امر اضافی اور اعتباری ہے اور صفاتِ ذات میں سے نہیں بلکہ صفاتِ افعال میں سے ہے۔ اسی بناء پر ان کے نزدیک صفاتِ حقیقیہ کی تعداد سات ہے۔ اس کے برخلاف مصنف رحمہ جو ماتریدی ہیں ان کے نزدیک تکوین صفات حقیقیہ میں سے ہے علم حیات وغیرہ کی طرح یہ بھی ذات باری کے ساتھ قائم ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد آٹھ ہے۔

صفاتِ ذات ان صفات کو کہتے ہیں جن کی ذاتِ باری سے نفی موجب نقص ہو مثلاً علم قدرت وغیرہ کہ علم کی نفی جہل کو اور قدرت کی نفی عجز کو مستلزم ہے اور جہل وعجز دونوں از قبیلِ نقائص ہیں۔ اور صفات افعال ان صفات کو کہتے ہیں جن کی ذاتِ واجب سے نفی موجب نقص نہ ہو۔ مثلاً اعزاز اذلال اغناء وغیرہ

والکلام وھی صفۃ ازلیۃ عبر عنہا بالنظم المسمّٰی بالقرآن المرکب من الحروف، وذالک لان کل من یامر وینھٰی ویخبر، یجد فی نفسہ معنیً، ثم یدل علیہ بالعبارۃ

او الکتابۃ او الاشارۃ وھو غیر العلم، اذ قد یخبر الانسان عما لم یعلمہ بل یعلم خلافہ، وغیر الارادۃ، لانہ قد یامر بما لا یریدہ کمن امر عبدہ قصدًا الی اظہار عصیانہ وعدم امتثالہ لاوامرہ ویسمی ھذا کلامًا نفسیا علی ما اشار الیہ الاخطل بقولہ شعر ان الکلام لفی الفؤاد وانما ؛ جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا ؛ وقال عمرؓ انی زورت فی نفسی مقالۃ وکثیرا ما تقول لصاحبک ان فی نفسی کلامًا ارید ان اذکرہ لک۔ والدلیل علی ثبوت صفۃ الکلام اجماع الامۃ وتواتر النقل عن الانبیاء عم انہ تعالیٰ متکلم مع القطع باستحالۃ التکلم من غیر ثبوت صفۃ الکلام، فثبت ان للہ تعالیٰ صفاتٍ ثمانیۃً ھی العلم والقدرۃ والحیوۃ والسمع والبصر والارادۃ والتکوین والکلام۔

ترجمہ اور آٹھویں صفت، کلام ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو اس قرآن نامی نظم کے ذریعہ تعبیر کیا جاتا ہے جو حروف سے مرکب ہے اور یہ اس لئے کہ ہر وہ شخص جو امر و نہی کرتا ہے او خبر دیتا ہے وہ اپنے دل میں ایک بات محسوس کرتا ہے پھر اس کو لفظ کے ذریعے یا کتابت کے ذریعہ یا اشارہ کے ذریعہ بتلاتا ہے اور یہ علم کا غیر ہے کیونکہ انسان بعض دفعہ ایسی بات کی خبر دیتا ہے جس کا اسے علم نہیں ہوتا بلکہ اس کے خلاف کا علم ہوتا ہے اور ارادہ کا بھی غیر ہے کیونکہ بعض دفعہ ایسی بات کا امر کرتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں کرتا. مثلاً وہ شخص جو اپنے غلام کو اس کی نافرمانی اور اس کے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو ظاہر کرنے کے لئے کسی کام کا امر کرے اور اس (معنیٰ) کو کلام نفسی کہا جاتا ہے. جیسا کہ اس کی طرف اخطل نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ بیشک کلام تو دل میں ہوتا ہے زبان کو دل پر دلیل ٹھہرایا گیا ہے اور حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں نے اپنے دل میں ایک کلام آراستہ کیا اور ربما اوقات تم اپنے ساتھی سے کہتے ہو کہ میرے دل میں ایک بات ہے جو میں تم سے بیان کرنا چاہتا ہوں اور صفتِ کلام کے ثبوت پر دلیل امت کا اجماع اور انبیاء علیہم السلام سے تواتر کے ساتھ یہ منقول ہونا، کہ اللہ تعالےٰ متکلم ہے اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ بغیر صفت کلام کے ثبوت کے متکلم ہونا محال ہے پس ثابت ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے آٹھ صفات ہیں اور وہ علم، قدرت، حیات سمع، بصر، ارادہ، تکوین اور کلام ہیں۔

تشریح قولہ: والکلام الخ۔ صفات حقیقیہ ازلیہ میں سے آٹھویں صفت کلام ہے. لیکن عرف میں کلام سے یہ نظم متلو سمجھا جاتا ہے جس کا نام قرآن ہے اور جو ان حروف واصوات سے جو کہ اعراض کے قبیل سے ہیں مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے اور ظاہر ہے کہ حوادث اللہ تعالےٰ کی صفت نہیں بن سکتے اسی بناء پر معتزلہ نے کہ جن کے نزدیک کلام صرف یہی کلام لفظی ہے انھوں نے کلام کے صفت الٰہی ہونے کا

۱۵۸

انکار کیا۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس غلط فہمی کے ازالہ کے لئے فرمایا کہ یہاں صفات باری کے ذیل میں کلام سے یہ نظم متلو مراد نہیں بلکہ اس سے مراد ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو قرآن نامی اس نظم سے اسی طرح تعبیر کیا جاتا ہے جس طرح کسی بھی معنی موضوع لہ کو اسکے واسطے وضع کردہ لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے گویا یہ نظم جس کا نام قرآن ہے بمنزلۂ لفظ موضوع اور دال کے ہے اور یہ کلام لفظی ہے اور وہ صفت ازلیہ جو قرآن نامی اس نظم کا موضوع لہ اور مدلول ہے وہ حقیقی کلام ہے جسے کلام نفسی کہتے ہیں یہاں صفات باری میں کلام سے یہی کلام نفسی مراد ہے جو نظم متلو کا مدلول ہے۔

قولہ: عبر عنها بالنظم المسمّٰی بالقرآن الخ۔ صفت ازلیہ کی تعبیر قرآن نامی نظم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ جب اس کو عربی نظم سے تعبیر کیا گیا تو قرآن ہے اور جب سریانی نظم سے تعبیر کیا گیا تو زبور کہلایا اور جب یونانی نظم سے تعبیر کیا گیا تو انجیل کہلایا اور جب عبرانی نظم سے تعبیر کیا گیا تو تورات کہلایا۔ مسمّٰی اور مدلول سب کا وہی کلام نفسی ازلی ہے۔

۱۵۹

قولہ: وذالک لان الخ یہ کلام نفسی کے ثبوت کی دلیل ہے۔ حاصل یہ کہ کلام لفظی کبھی بصیغۂ امر کبھی بصیغۂ نہی اور کبھی بصیغۂ خبر ہوتا ہے۔ ان صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں کلام کرنے والا کلام کرنے سے پہلے اپنے دل میں ایک معنیٰ اور ایک کیفیت موجود پاتا ہے۔ اسی مضمر اور دل میں پوشیدہ معنیٰ اور کیفیت کا نام کلام نفسی ہے جس کا اظہار کبھی کبھی وہ عبارت اور الفاظ کے ذریعہ کبھی کتابت کے ذریعہ اور کبھی اشارہ کے ذریعہ کرتا ہے۔

قولہ: وھو غیر العلم الخ کلام کے صفات حقیقیہ میں سے ہونے کا انکار کرنے والوں نے کہا کہ دل میں پوشیدہ جس معنیٰ کو آپ کلام نفسی کہتے ہیں وہ معنیٰ بعینہٖ علم و ارادہ ہے کیونکہ خبر میں عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ متکلم کو اس بات کا علم ہے اور امر میں عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ متکلم اپنے مخاطب سے فعل مامور بہ کی انجام دہی چاہتا ہے اور اس کا ارادہ رکھتا ہے۔ الغرض کلام لفظی خواہ بصورت خبر ہو یا انشاء، دونوں کا مدلول جو معنیٰ ہے وہ یا تو علم ہے یا ارادہ، ان دونوں کے علاوہ کوئی تیسری چیز نہیں ہے لہٰذا کلام نفسی کا ثبوت نہیں ہوا۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس اعتراض کو دفع کرتے ہوئے کہا کہ یہ معنیٰ جس پر خبر کے صیغے دلالت کرتے ہیں علم نہیں ہے: اس لئے کہ انسان بعض دفعہ ایسی بات کی خبر دیتا ہے جس کا اس کو علم نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے خلاف کا علم ہوتا ہے۔ جیسا کہ تمام اخبار کاذبہ کا یہی حال ہے کہ وہ مخبر کے علم کے خلاف ہوتی ہیں۔ اسی طرح وہ معنیٰ جو امر و نہی کے صیغوں کا مدلول ہوتا ہے وہ ارادہ نہیں ہے۔ کیونکہ بعض دفعہ انسان ایسی بات کا امر کرتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں رکھتا۔ مثلاً کوئی

شخص اپنے غلام کو مار رہا ہو اور لوگوں کے ملامت کرنے پر وہ کہے کہ یہ بہت نافرمان ہے میرے کسی بھی حکم کی تعمیل نہیں کرتا ہے اور پھر وہ غلام کی نافرمانی اور اس کے تعمیلِ احکام نہ کرنے کو لوگوں پر ظاہر کرنے کے لئے اسے کسی کام کا امر کرے۔ تو اس صورت میں امر پایا گیا مگر مامور بہ کی انجام دہی کا ارادہ نہیں پایا گیا کیونکہ آقا ہرگز نہ چاہے گا کہ غلام اس کے حکم کی تعمیل کرے بلکہ وہ یہ چاہے گا کہ تعمیلِ حکم نہ کرے تاکہ اس کا نافرمان ہونا لوگوں پر واضح ہوجائے اور مجھے اس کے مارنے پر ملامت نہ کریں۔

قولہ: ویسمیٰ هذا المعنیٰ الخ یعنی یہی معنی جس کو ہر آمر و ناہی و مخبر اپنے دل میں موجود پاتا ہے۔ اور جسے کبھی عبارت کبھی کتابت اور کبھی اشارہ کے ذریعہ ظاہر کرتا ہے اور جو علم وارادہ کے علاوہ چیز ہے۔ یہی کلام نفسی کہلاتا ہے۔

قولہ: علیٰ ما اشار الیہ الخ الفاظ اور عبارت کے مدلول معنیٰ کو جو دل میں پوشیدہ ہے کلام نفسی کہنے پر یہ اعتراض وارد ہوتا تھا کہ اہلِ عرب دل میں مضمر معنیٰ پر کلام کا اطلاق نہیں کرتے، بلکہ وہ کلام کا اطلاق صرف الفاظ پر کرتے ہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے بلغاء عرب کے کلام سے استشہاد کیا جنہوں نے دل میں پوشیدہ معنیٰ پر کلام کا اطلاق کیا ہے اور کلام کا محل دل کو ٹھہرایا ہے۔ چنانچہ بنوامیہ کے ابتدائی عہد خلافت کا نصرانی شاعر اخطل کہتا ہے۔ کہ کلام تو دل میں ہوتا ہے زبان یعنی الفاظ کو تو صرف اس پر دلالت کرنے والا ٹھہرایا گیا ہے۔ اسی طرح حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد جب سقیفہ بنی ساعدہ میں خلافت میں نزاع ہوا تو اس کے متعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں " اجتمعت الانصار علیٰ ان یُأمِّروا سعد بن عبادة فمشیت الیھم مع ابی بکر و زوّرت فی نفسی مقالةً فتکلم ابوبکر ولم یترک مما زوّرت شیئا " اس میں محلِّ استشہاد حضرت عمرؓ کا قول " زوّرت فی نفسی مقالةً " ہے جس کا معنیٰ یہ ہے کہ میں نے اپنے دل میں ایک کلام آراستہ کیا تو دیکھئے حضرت عمرؓ کلام کا محل نفس کو قرار دے رہے ہیں۔ یہی کلام نفسی ہے۔ اسی طرح عرف میں کہا جاتا ہے کہ میرے دل میں ایک بات ہے جو میں تم سے کہنا چاہتا ہوں۔

قولہ: والدلیل علیٰ ثبوت الخ صفت کلام کے ثبوت پر دلیل اس بات پر اجماع اور انبیاء علیہم السلام سے تواتر کے ساتھ یہ منقول ہونا ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ کسی کے لئے صفتِ کلام ثابت ہوئے بغیر اس کا متکلم ہونا محال ہے۔ معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفتِ کلام ثابت ہے اور معتزلہ کا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ کلام کا موجد ہے یہ نہیں کہ کلام اس کی صفت ہے۔ بالکل

لغو اور مہمل بات ہے۔ کیونکہ تمام اہلِ لغت کا اس بات پر اجماع ہے کہ فاعل کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کے ساتھ فعل قائم ہو، نہ کہ اس پر جو فعل کا موجد ہو۔

قولہ: فثبت الخ بظاہر یہ صفتِ کلام کے ثبوت پر متفرع ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ جب کلام کا اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا ثابت ہوگیا تو سابقہ سات صفات کو لے کر کل آٹھ صفات اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہوگئیں اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ سابقہ تمام صفات کی تفصیلات پر متفرع ہو۔

ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها، وفصل الكلام ببعض التفصيل، فقال وهو اى الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع اثبات المشتق للشئ من غير قيام ماخذ الاشتقاق به، وفي هذا ردٌّ على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له ازلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض، لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي، وفي هذا ردٌّ على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف، ومع ذالك فهو قديم۔

ترجمہ اور جب کہ آخری تین صفات میں زیادہ نزاع تھا تو ان کے اثبات اور ان کے قدیم ہونے کی طرف مکرر اشارہ کیا اور قدرے تفصیل سے کلام کیا۔ چنانچہ فرمایا۔ اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسے کلام کے سبب جو ان کی صفت ہے۔ شی کے لئے اسم مشتق کا اثبات اس کے ساتھ ماخذِ اشتقاق کے قائم ہوئے بغیر محال ہونے کی وجہ سے، اور اس میں معتزلہ کی تردید ہے۔ اس لئے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسے کلام کی وجہ سے جو اس کے علاوہ کے ساتھ قائم ہے ان کی صفت نہیں ہے۔ وہ صفت ازلی ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کی وجہ سے، حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے کیونکہ حروف و اصوات ایسے اعراض ہیں جو حادث ہیں۔ بعض کا حادث ہونا دوسرے بعض کے ختم کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ حرف اول کے ختم ہوئے بغیر حرف ثانی کے تلفظ کا محال ہونا بدیہی ہے اور اس میں حنابلہ اور کرامیہ کی تردید ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عرض ہے۔ اصوات اور حروف کی جنس سے ہے اور اس کے باوجود وہ قدیم ہے۔

تشریح قولہ: ضرورة امتناع اثبات المشتق الخ یعنی اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے پر اجماع ہے معتزلہ بھی اسی کے قائل ہیں اور متکلم اسم مشتق ہے اس کا ماخذ اشتقاق کلام ہے اور

قاعدہ یہ ہے کہ مشتق کا اطلاق اسی پر ہوتا ہے جس کے ساتھ اس کا ماخذِ اشتقاق قائم ہو۔ سو جب اللہ تعالٰی پر متکلم کا اطلاق بالاجماع ہے تو کلام جو کہ ماخذِ اشتقاق ہے اس کے ساتھ قائم ہوگا اور شی جس کے ساتھ قائم ہوتی ہے اس کی صفت ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ کلام اللہ تعالٰی کی صفت ہے۔ نیز ذاتِ باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے لہٰذا کلام اللہ تعالٰی کی ازلی اور قدیم صفت ہے۔

قولہ: ضرورۃ انھا اعراض الخ یہ اس کلام کے جو اللہ کی ازلی صفت ہے۔ حروف و اصوات کی جنس سے نہ ہونے کی دلیل ہے۔

قولہ، وفی ھذا ارد الخ حنابلہ اور کرامیہ دونوں اللہ کے کلام کو عرض اور حروف و اصوات کی جنس سے مانتے ہیں مگر کرامیہ حروف و اصوات کی جنس سے مان کر اس کو حادث کہتے ہیں اور حنابلہ حروف و اصوات کی جنس سے ہونے کے باوجود قدیم کہتے ہیں۔

وھو ای الکلام صفۃ ای معنیً قائم بالذات منافیۃ للسکوت الذی ھو ترک التکلم مع القدرۃ علیہ والآفۃ التی ھی عدم مطاوعۃ الآلات اما بحسب الفطرۃ کما فی الخرس او بحسب ضعفھا وعدم بلوغھا حد القوۃ کما فی الطفولیۃ، فان قیل ھذا انما یصدق علی الکلام اللفظی دون الکلام النفسی، اذ السکوت والخرس انما ینافی التلفظ، قلنا المراد السکوت والآفۃ الباطنیتان بان لا یدبّر فی نفسہ التکلم او لا یقدر علی ذالک، فکما ان الکلام لفظی ونفسی، فکذا اضدادہ اعنی السکوت والخرس۔

ترجمہ اور وہ یعنی کلام ایک ایسی صفت ہے یعنی ایک ایسا معنیٰ ہے جو ذات واجب کے ساتھ قائم ہے جو اس سکوت کے منافی ہے جو تکلم نہ کرنے کا نام ہے باوجود اس پر قدرت ہونے کے اور آفت کے منافی ہے جو آلات کے کام نہ کرنے کا نام ہے خواہ پیدائشی اعتبار سے جیسا کہ گونگے پن میں ہوتا ہے) یا آلاتِ تکلم کے ضعیف ہونے اور اس کے درجۂ قوت کو نہ پہونچنے کے لحاظ سے جیسا کہ بچپن میں ہوتا ہے۔ پس اگر کہا جائے کہ یہ صرف کلام لفظی پر صادق آتا ہے کلام نفسی پر نہیں۔ اس لئے کہ سکوت اور خرس صرف تلفظ کے منافی ہے۔ ہم جواب دینگے کہ مراد باطنی سکوت و آفت ہیں بایں طور کہ دل میں تکلم کی سوچ بچار نہ کرے۔ یا اس پر قدرت نہ رکھے۔ تو جس طرح کلام لفظی اور نفسی ہوتا ہے اسی طرح اس کی ضد یعنی سکوت اور خرس بھی۔

تشریح قولہ: وھو ای الکلام الخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد صفتِ کلام کی مزید وضاحت کرنی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ کلام اللہ تعالٰی کی ایسی صفت ہے جو سکوت اور آفت کے منافی ہے سکوت سے مراد قادر علی التکلم ہونے کے باوجود کلام نہ کرنا، ایسی صورت میں کلام اور سکوت کے

درمیان تقابل عدم اور ملکہ ہوگا اور آفت سے مراد یہ ہے کہ تکلم اور تلفظ کے آلات یعنی زبان اور زبان کو حرکت میں لانے والے پٹھے موجود ہیں مگر وہ کام نہیں کر رہے ہیں، ایسا پیدائشی طور پر بھی ہوتا ہے جیسے گونگے پن کی صورت میں۔ اور کبھی آلات کے ضعف کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا کہ بچپن میں۔

قولہ: فان قیل الخ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کی صفت کلام کو سکوت اور آفت کا منافی قرار دیا ہے اور سکوت نام ہے عدم تلفظ کا، اور عدم تلفظ کا منافی تلفظ ہے اور تلفظ کلام لفظی کا ہوتا ہے اس سے ثابت ہوا کہ اللہ کی صفت جو اس کے ساتھ قائم ہے وہ کلام لفظی ہے۔

قولہ: قلنا الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح کلام کی دو قسمیں ہیں کلام لفظی اور کلام نفسی، اسی طرح اس کی ضد سکوت و آفت کی بھی دو قسمیں ہیں ایک ظاہری اور ایک باطنی پس کلام لفظی کا منافی سکوت ظاہری ہے اور کلام نفسی کا منافی سکوت باطنی ہے۔ یہاں سکوت اور آفت باطنی مراد ہے جس کا منافی کلام نفسی ہے۔ فلا اشکال۔

والله تعالیٰ متکلم بها آمر وناهٍ ومخبر یعنی انه صفة واحدة یتکثر الی الامر والنهی والخبر باختلاف التعلقات کالعلم والقدرة وسائر الصفات فان کلاً منها واحدة قدیمة والتکثر والحدوث انما هو فی التعلقات والاضافات لما ان ذالک الیق بکمال التوحید۔

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ اسی صفت کے ساتھ متکلم ہیں آمر اور ناہی اور مخبر ہیں یعنی کلام ایک ہی صفت ہے جو تعلقات کے مختلف ہونے کی وجہ سے امر و نہی و خبر کے لحاظ سے کثرت والا ہے۔ جیسے علم، قدرت اور دیگر صفات کہ ان میں سے ہر ایک قدیم ہے اور تکثر و حدوث صرف تعلقات اور اضافی امور میں ہے کیونکہ یہ بات کمال توحید کے مناسب ہے۔

تشریح قولہ: والله تعالیٰ متکلم الخ یہ بعض اشاعرہ پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ کلام صرف ایک ہی صفت نہیں بلکہ کلام کے عنوان سے پانچ صفات ہیں۔ امر، نہی، خبر، استفہام، اور نداء۔ حاصل رد یہ ہے کہ کلام صفتِ واحدہ ہے مگر نہ تو کلی ہے کہ امر، نہی، خبر وغیرہ اس کے افراد اور جزئیاتِ کثیرہ ہوں۔ اور نہ کل ہے کہ امر، نہی، خبر وغیرہ اس کے اجزاء ہوں اور جزئیات کثیرہ یا اجزاء کثیرہ رکھنے کی وجہ سے متکثر ہو، اور اس میں کثرت حقیقی ہو بلکہ جس طرح جزئی حقیقی کے مختلف تعلقات ہوتے ہیں ان تعلقات کثیرہ کے سبب اس میں کثرت اعتباری ہوتی ہے۔ مثلاً زید حقیقت میں شخص واحد ہے کتابت کے ساتھ تعلق رکھنے کے اعتبار سے وہ کاتب ہے۔ شعر گوئی سے تعلق رکھنے کے اعتبار سے شاعر ہے۔ تجارت سے تعلق رکھنے کے اعتبار سے وہ تاجر ہے۔ لہٰذا یہ اعتباری کثرت ہوئی۔ حقیقت میں وہ شخص واحد ہے بالکل اسی طرح کلام

جزئی حقیقی ہے، امر، نہی، خبر وغیرہ ناموں کے ساتھ اس کا موسوم ہونا اختلافِ تعلقات کی وجہ سے ہے طلب فعل سے تعلق کے اعتبار سے وہ امر ہے طلب ترک کے اعتبار سے نہی ہے اور حکایت سے تعلق کے اعتبار سے خبر ہے لہٰذا کلام میں وحدت حقیقی ہوئی اور کثرت اعتباری ہوئی۔

قولہ: یتکثر الی الامر الخ صرف امر، نہی اور خبر کا ذکر تمثیل کے طور پر ہے حصر کے طور پر نہیں ہے کیونکہ ان تین کے علاوہ بھی کلام کی اقسام ہیں۔

قولہ: لما ان ذالک الخ یہ کلام کے صفتِ واحدہ ہونے کی دلیل ہے۔ حاصل یہ کہ توحید کے مناسب تو صفات کا بالکلیہ انکار تھا مگر آٹھ صفات ضرورت کی وجہ سے ہم نے ثابت کیا۔ لہٰذا انسب یہ ہے کہ حتی الامکان کم سے کم صفات مانی جائیں اور ضرورت سے زائد کی نفی کی جائے

فان قیل ھٰذہ اقسام للکلام لا یعقل وجودہ بدونھا فیکون متکثرا فی نفسہ، قلنا ممنوع بل انما یصیر احد تلک الاقسام عند التعلقات وذالک فیما لا یزال، واما فی الازل فلا انقسام اصلا، وذھب بعضھم الی انہ فی الازل خبر ومرجع الکل الیہ، لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب علی الفعل والعقاب علی الترک، والنھی علی العکس، وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابۃ، وَرُدَّ بانا نعلم اختلاف ھٰذہ المعانی بالضرورۃ، واستلزام البعض للبعض لا یوجب الاتحاد۔

ترجمہ پھر اگر کہا جائے کہ یہ کلام کی اقسام ہیں جن کے بغیر کلام کے وجود کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ پس وہ فی نفسہ متکثر ہوگا ہم جواب دینگے کہ یہ تسلیم نہیں بلکہ تعلقات کے وقت کلام ان اقسام میں سے کوئی ایک قسم بن جاتا ہے اور یہ ازل کے بعد ہے۔ بہرحال ازل میں تو بالکل تقسیم ہی نہیں اور بعض حضرات کا یہ مذہب ہے کہ کلام ازل میں خبر ہے اور تمام اقسام کا حاصل خبر ہی ہے۔ اس لئے کہ امر کا حاصل فعل پر مستحق ثواب ہونے اور ترک پر مستحقِ عقاب ہونے کی خبر دینا ہے۔ اور نہی اس کے برعکس ہے اور استخبار کا حاصل آگاہی مطلوب ہونے کی خبر دینا ہے اور نداء کا حاصل اجابت مطلوب ہونے کی خبر دینا ہے۔ اور اس مذہب کو اس طرح رد کیا گیا کہ ہم یقینی طور پر ان معانی کے مختلف ہونے کو جانتے ہیں اور بعض کا دوسرے بعض کو مستلزم ہونا اتحاد کا موجب نہیں ہے۔

تشریح قولہ: فان قیل الخ یہ اعتراض کلام کے صفت واحدہ ہونے پر ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ کلام کلی ہے اور امر، نہی، خبر وغیرہ اقسام اس کی جزئیاتِ کثیرہ ہیں سو جس طرح کلی خارج کے اندر اپنی جزئیاتِ کثیرہ کے ضمن میں پائے جانے کے سبب متکثر اور قابل کثرت ہوتی ہے۔ اسی طرح کلام

بھی اپنی جزئیات کثیرہ کے ضمن میں ہی خارج میں موجود ہوگا اور متکثر ہوگا۔ لہٰذا تمہارا کلام کو صفتِ واحدہ ٹھہرانا درست نہیں۔

قولہ: قلنا ممنوع الخ یہ جواب عبد اللہ بن سعید القطان اور کچھ متقدمین کے مذہب پر مبنی ہے جو ازل میں کلام الٰہی کے لئے امر، نہی وغیرہ اقسام کا وجود نہیں مانتے۔ اور کہتے ہیں کہ ازل میں کلام الٰہی کی تقسیم نہیں تھی۔ لہٰذا اس مذہب کی روسے ازل میں کلام الٰہی کے واحد ہونے پر مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ البتہ ازل کے بعد کلام الٰہی کی امر، نہی اور خبر کی طرف تقسیم ہوئی۔ اس صورت میں مذکورہ اعتراض وارد ہوگا۔ تو ہم یہ جواب دینگے کہ کلام کا ان اقسام کے ضمن میں ہی پایا جانا اور ان کے بغیر نہ پایا جانا تسلیم نہیں۔ کیونکہ کلام کلی اور اقسامِ مذکورہ اس کے لئے جزئیات نہیں ہیں کہ ان کے بغیر کلام کا وجود نہ ہو جیسا کہ تمہارا کہنا ہے بلکہ کلام مامور بہ کے ساتھ تعلق کے وقت امر، اور منہی عنہ کے ساتھ تعلق کے وقت نہی اور مخبر عنہ کے ساتھ تعلق کے وقت خبر بن جاتا ہے اور تعلقات عوارض کے قبیل سے ہیں تو کلام جزئی حقیقی ہوگا اور جس طرح جزئی حقیقی اپنے عوارض کثیرہ کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے اسماءِ کثیرہ کے ساتھ متصف ہوتی ہے۔ مثلاً زید کتابت کے ساتھ تعلق کے وقت کاتب اور شعر گوئی کے ساتھ تعلق کے وقت شاعر اور تجارت کے ساتھ تعلق کے وقت تاجر ہے اور ان اسماءِ کثیرہ بحسب التعلقات الکثیرہ کے ساتھ اتصاف ذاتِ زید میں کثرت کا موجب نہیں۔ اسی طرح کلام کا بھی تعلقاتِ کثیرہ کے اعتبار سے امر، نہی، خبر وغیرہ اسماءِ کثیرہ کے ساتھ متصف ہونا حقیقتِ کلام میں کثرت کا موجب نہیں ہوگا بلکہ حقیقت میں کلام صفتِ واحدہ ہی ہوگا۔

قولہ: اما فی الازل فلا انقسام اصلا الخ یہ عبد اللہ بن سعید القطان اور کچھ متقدمین اشاعرہ کا مذہب ہے۔ جس پر مذکورہ جواب مبنی ہے اور جمہور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ کلام کا مامور بہ اور منہی عنہ اور مخبر عنہ کے ساتھ تعلق ازل ہی میں قائم تھا اور کلام ازل میں امر، نہی اور خبر کی طرف منقسم تھا۔ اس صورت میں اعتراض مذکور کا جواب یہ ہوگا کہ تعلقات کے اعتبار سے کثرت ذات میں کثرت کا موجب نہیں ہے اگرچہ یہ تعلق ازلی ہو۔

قولہ: وذہب بعضہم الخ یہ امام رازیؒ کا مذہب ہے کہ کلام ازل میں سب کا سب خبر تھا اور تمام اقسام کا حاصل خبر ہی ہے کیونکہ امر کا حاصل مامور بہ کی انجام دہی کرنے والے کے مستحق ثواب ہونے اور ترک کرنے والے کے مستحق عقاب ہونے کی خبر دینا ہے۔ اور نہی کا حاصل منہی عنہ کو ترک کرنے والے کے مستحق ثواب اور ارتکاب کرنے والے کے مستحق عقاب ہونے کی خبر دینا ہے اور ندا کا حاصل مخاطب کی توجہ مطلوب ہونے کی خبر دینا ہے اور تمام اقسام کو خبر کی طرف لوٹانے سے دو مقصد ہیں۔ ایک مقصد تو معتزلہ کے اس اعتراض کا جواب دینا ہے کہ اگر کلام ازلی ہوتا تو امر، نہی، استفہام اور نداء کا کوئی معنیٰ نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ اقسام کسی

مخاطب کا مقتضی ہیں اور ازل میں کوئی مخاطب نہیں تھا۔ دوسرا مقصد ان لوگوں کی تردید ہے جو صفت کلام کو پانچ ٹھہراتے ہیں۔

قولہ: وردّ بانا نعلم الخ یعنی امام رازی کا مذکورہ مذہب اسی وجہ سے قابل رد ہے کہ امر، نہی اور خبر کے معانی کا باہم متباین ہونا یقینی ہے کیونکہ یہ سب کلام کے اقسام ہیں اور شی کی اقسام آپس میں ایک دوسری کی قسیم ہوتی ہیں آپس میں متباین ہوتی ہیں۔ اسی بناء پر خبر میں صدق وکذب کا احتمال ہوتا ہے برخلاف امر ونہی کے کہ اس میں صدق وکذب کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔

قولہ: واستلزام البعض الخ حاصل یہ کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ امر اس بات کی خبر دینے کو مستلزم ہے کہ فعلِ ماموربہ کو انجام دینے والا مستحق ثواب اور اس کو ترک کرنے والا مستحق عقاب ہے لیکن یہ استلزام امر اور خبر دونوں کے ایک ہونے کو مستلزم نہیں، ورنہ ہر دو متلازم چیزوں کا ایک ہونا لازم آئے گا، حالانکہ یہ درست نہیں ہے۔

فان قیل الامر والنہی بلا مامور ومنہی سفہ والاخبار فی الازل بطریق المضی کذب محض یجب تنزیہ اللہ تعالیٰ عنہ۔ قلنا ان لم نجعل کلامہ فی الازل امرا ونہیا وخبرا فلا اشکال۔ وان جعلناہ فالامر فی الازل لایجاب تحصیل المامور بہ فی وقت وجود المامور وصیرورتہ اہلا لتحصیلہ بالبلوغ۔ فیکفی وجود المامور فی علم الآمر کما اذا قدّر الرجل ابنا لہ فامرہ بان یفعل کذا بعد الوجود، والاخبار بالنسبۃ الی الازل لا تتصف بشیٔ من الازمنۃ اذ لا ماضی ولا مستقبل ولا حال بالنسبۃ الی اللہ تعالیٰ لتنزھہ عن الزمان کما ان علمہ ازلی لا یتغیر بتغیر الازمان۔

ترجمہ پھر اگر کہا جائے کہ امر اور نہی بغیر مامور اور منہی کے سفاہت اور جہالت ہے اور ازل میں بصیغۂ ماضی خبر دینا کذب محض ہے جس سے اللہ تعالیٰ کو پاک اور منزہ سمجھنا واجب ہے تو ہم جواب دیں گے کہ اگر ہم ازل میں کلام الٰہی کو امر، نہی اور خبر نہ قرار دیں تب تو کوئی اشکال ہی نہیں۔ اور اگر ہم اسے (امر، نہی اور خبر) قرار دیں تو ازل میں امر شخصِ مامور کے وجود کے وقت میں فعلِ ماموربہ کو انجام دینا واجب کرنے کے لئے ہے پس علم آمر میں مامور کا وجود کافی ہے۔ جیسے کوئی شخص اپنے لئے بیٹے کا تصور کرے اور اس کو امر کرے کہ وہ موجود ہونے کے بعد ایسا کرے اور ازل کے لحاظ سے خبریں کسی بھی زمان کے ساتھ متصف نہیں ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے نہ کوئی ماضی ہے نہ مستقبل ہے نہ حال ہے۔ کیوں کہ وہ زمان سے منزہ اور پاک ہے جس طرح اس کا علم ازلی ہے۔ تغیر ازمان سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔

۱۶۲

تشریح قولہ: فان قیل الخ یہ دو اعتراض ہیں جو معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر وارد کئے گئے ہیں۔ پہلا اعتراض تو یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ کا کلام جو امر و نہی اور خبر پر مشتمل ہے ازلی ہوگا تو امر اور نہی بھی ازلی ہوں گے اور اللہ تعالیٰ ازل میں آمر اور ناہی ہوں گے اور امر اور نہی کا کوئی مخاطب ہونا چاہیئے۔ اول کا مخاطب مامور اور ثانی کا مخاطب منہی کہلاتا ہے، حالانکہ ازل میں اللہ کے علاوہ کسی ذات کا وجود ہی نہیں تھا جو امر و نہی کا مخاطب ہو تو پھر اللہ تعالیٰ کا ازل میں بغیر کسی مخاطب کے آمر اور ناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ بات غیر معقول ہے۔ دوسرا اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ قرآن میں کثرت سے صیغۂ ماضی کے ساتھ خبریں وارد ہوئی ہیں مثلاً "انا ارسلنا نوحا۔ الآیۃ" "قال موسیٰ" "وقلنا یا ذا القرنین" اور اخبار بلفظ الماضی کا صدق اخبار سے پہلے اس کے مضمون کے واقع ہونے کا تقاضا کرتا ہے مثلاً ضرب زیدٌ کے ساتھ خبر دینا اسی وقت درست ہوگا کہ جب خبر دینے سے پہلے اس کا مضمون یعنی ضرب واقع ہوچکی ہو اور حال یہ ہے کہ لفظِ ماضی کے ساتھ وارد ہونے والی مذکورہ قرآنی خبروں کا مضمون مثلاً ارسالِ نوح ازل میں واقع نہیں ہوا تھا بلکہ ازل کے بعد واقع ہوا ہے۔ لہٰذا ازل میں لفظِ ماضی کے ساتھ خبر دینے میں اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کذب سے پاک ہے۔

قولہ: قلنا الخ یہ پہلے اعتراض کا جواب ہے۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ ازل میں کلامِ الٰہی کے امر اور نہی کے ساتھ متصف ہونے کے سلسلہ میں اہل السنت والجماعت کا اختلاف ہے۔ عبداللہ بن سعید القطان کا مذہب تو یہ ہے کہ کلامِ الٰہی ازل میں امر و نہی کے ساتھ متصف نہیں تھا بلکہ انبیاء علیہم السلام پر نزول کے وقت امر و نہی کے ساتھ متصف ہوا ہے اس سے پہلے شارح رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنے قول (واما فی الازل فلا انقسام اصلا) میں اسی مذہب کو اختیار کیا ہے۔ اس مذہب کی بنیاد پر مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ دوسرا مذہب شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا ہے کہ کلامِ الٰہی ازل میں امر و نہی کے ساتھ متصف تھا اور فعل مامور بہ اور منہی عنہ کے ساتھ اس کا تعلق بھی ازلی اور قدیم ہے۔ اس صورت میں مذکورہ اعتراض وارد ہوگا کہ ازل میں کوئی مخاطب خارج میں موجود نہیں تھا۔ لہٰذا امر و نہی کا بغیر مخاطب کے ہونا لازم آئے گا۔ اس کا جواب شارحؒ نے "وان جعلناہ" سے دیا ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ امر و نہی کے لئے مخاطب ہونا ضروری ہے مگر ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مخاطب کا خارج میں موجود ہونا ضروری ہے بلکہ علمِ آمر میں اس کا وجود کافی ہے۔ جسے وجود ذہنی سے تعبیر کرتے ہیں بس ازل میں امر مامور یعنی مخاطب کے موجود ہونے کے وقت میں مامور بہ کی انجام دہی واجب کرنے کے لئے ہے کہ جب شخصِ مامور موجود ہو تو فعلِ مامور بہ کو انجام دے۔

قولہ: فیکفی الخ یعنی مخاطب کا خارج میں موجود ہونا خطاب لفظی کے لئے ضروری ہے اور اللہ کی صفت

کلام نفسی ہے لہٰذا امر کے ساتھ اس کا خطاب خطابِ نفسی ہوگا اور خطاب نفسی کے لئے مخاطب کا خارج میں موجود ہونا ضروری نہیں بلکہ آمر کے علم اور تصور میں ہونا کافی ہے۔ جیسا کہ کوئی شخص اپنے لئے بیٹا پیدا ہونے سے پہلے بیٹے کا تصور کرے اور دل ہی دل میں اس کو امر کرے کہ میرا بیٹا ایسا کرے ویسا کرے۔

قولہ: والاخبار بالنسبۃ الخ یہ دوسرے اعتراض "والاخبار فی الازل بطریق المضی کذب محض" کا جواب ہے۔ حاصل یہ کہ کلام الٰہی ازل میں اگرچہ بصورت ماضی ہو لیکن حقیقت میں وہ کسی زمان کے ساتھ متصف نہیں ہے بلکہ زمان سے خالی خبر محض ہے، زمان کے ساتھ اس کا اتصاف ازل کے بعد تعلقات کے حادث اور پیدا ہونے سے ہوا ہے اگر کلام کے معنیٰ کا تعلق ایسے تکلم کے ساتھ ہوا جس پر وہ سابق ہے تو ماضی ہے اور اگر ایسے تکلم کے ساتھ ہوا۔ جس کا وہ مقارن ہے تو حال ہے اور اگر کلام کے معنیٰ کا تعلق ایسے تکلم کے ساتھ ہوا۔ جس کے بعد واقع ہے تو مستقبل ہے۔

قولہ: اذلا ماضی الخ یہ ازل میں کلام الٰہی کے متصف بالزمان نہ ہونے دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ متغیر نہیں ہے اور موصوف بالزمان متغیر ہوتا ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ موصوف بالزمان نہیں ہیں اور جب اللہ تعالیٰ موصوف بالزمان نہیں ہیں بلکہ زمان سے پاک ہیں تو ان کے اعتبار سے ماضی، حال اور استقبال کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔

قولہ: کما ان علمہ الخ معتزلہ کی طرف سے مذکورہ جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے یہ اس کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر کلام الٰہی ازل میں موصوف بالزمان نہیں تھا ازل کے بعد موصوف بالزمان ہوا۔ تو اس میں تغیر لازم آیا اور چونکہ تغیر ازلیت کے منافی ہے کیونکہ متغیر حادث ہوتا ہے۔ لہٰذا کلام الٰہی ازلی نہیں ہوگا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفت کے تعلقات کا تغیر و حدوث خود صفت کے اندر تغیر و حدوث کو مستلزم نہیں ہے۔ جس طرح علم الٰہی ازلی ہے اس کے باوجود ازل کے بعد کبھی اس کا تعلق اس بات کے ساتھ تھا کہ زید موجود ہوگا اور جب موجود ہوگیا تو اس بات کے ساتھ علم الٰہی متعلق ہوگیا کہ زید موجود ہے اور جب زید مرگیا تو علم کا تعلق اس بات سے ہوگیا کہ زید موجود تھا تو زمان اور زمان کے ساتھ تعلقات بدلتے رہے۔ مگر تعلقات اور زمان کا یہ تغیر صفتِ علم میں تغیر اور حدوث کا موجب نہیں۔

ولما صرح بازلیۃ الکلام حاول التنبیہ علی ان القرآن ایضا قد یطلق علی ھذا الکلام النفسی القدیم کما یطلق علی النظم المتلو الحادث، فقال والقرآن کلام اللہ غیر مخلوق و عقب القرآن کلام اللہ تعالیٰ بما ذکرہ المشائخ من انہ یقال القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق ولا یقال القرآن غیر مخلوق لئلا یسبق الی الفہم ان المؤلف من الاصوات والحروف قدیم

كما ذهبت اليه الحنابلة جهلاً او عناداً، واقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيهاً على اتحادهما وقصداً الى جرى الكلام على وفق الحديث حيث قال عم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصاً على محل الخلاف بالعبارة المشهورة وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق، ولهذا تترجم هذه المسئلة بمسألة خلق القرآن۔

ترجمہ اور جب مصنف رحمہ کلام کے ازلی ہونے کی صراحت کر چکے تو اب اس بات سے آگاہ کرنے کا ارادہ کیا کہ لفظ قرآن اس کلام نفسی قدیم پر بھی بولا جاتا ہے جس طرح نظم متلو حادث پر بولا جاتا ہے۔ چنانچہ فرمایا اور قرآن اللہ کا کلام غیر مخلوق ہے۔ اور لفظ قرآن کے بعد کلام اللہ کا لفظ لائے۔ کیونکہ مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ القرآن کلام اللہ غیر مخلوقٍ کہا جائے۔ القرآن غیر مخلوقٍ نہ کہا جائے تاکہ ذہن کی طرف یہ بات سبقت نہ کرے کہ وہ کلام جو حروف واصوات سے مرکب ہے وہ قدیم ہے جیسا کہ جہالت یا عناد کی وجہ سے حنابلہ اس کی طرف گئے ہیں اور غیر حادث کے بجائے غیر مخلوق کا لفظ لائے دونوں کے اتحاد پر متنبہ کرنے اور کلام کو حدیث کے موافق جاری کرنے کے ارادہ سے۔ اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا۔ القرآن کلام الله غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم، اور فریقین کے درمیان مشہور عبارت کے ذریعے محل خلاف کی صراحت کرنے کے لئے۔ اور وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے۔ اسی وجہ سے اس مسئلہ کا مسئلہ خلقِ قرآن عنوان رکھا جاتا ہے

تشریح قولہ: حاول التنبیہ الخ یعنی کلام اللہ میں کلام سے کلام نفسی مراد ہے تو جب القرآن کلام اللہ کہہ کر قرآن پر کلام اللہ کا حمل کیا گیا۔ جس سے کلام نفسی مراد ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کا اطلاق جس طرح عرف میں کلام لفظی یعنی نظم متلو پر ہوتا ہے اسی طرح کلام نفسی پر بھی ہوتا ہے۔

قولہ: وعقب القرآن الخ یعنی صرف القرآن غیر مخلوق نہیں کہا۔ بلکہ القرآن کے بعد لفظ کلام اللہ کا اضافہ کیا۔ کیونکہ مشائخ نے کہا کہ القرآن غیر مخلوقٍ نہ کہا جائے بلکہ القرآن کلام اللہ غیر مخلوقٍ کہا جائے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ عرف میں قرآن سے نظم متلو اور کلام لفظی سمجھا جاتا ہے جو حروف اور اصوات سے مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے تو جب القرآن غیر مخلوق کہا جائے گا تو شہرت کی وجہ سے ذہن نظم متلو کے غیر مخلوق ہونے کی طرف جائے گا۔ حالانکہ نظم متلو مخلوق اور حادث ہے۔

قولہ: واقام غیر مخلوق الخ یعنی مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے القرآن کلام اللہ غیر حادث کے بجائے غیر مخلوق کہا۔ اس کی تین وجوہات ہیں ایک تو حادث اور مخلوق کے اتحاد کی طرف اشارہ کرنا ہے دوسرے

حدیث کے ساتھ موافقت مقصود ہے کیونکہ حدیث میں بھی القرآن کلام اللہ غیر مخلوق ہی آیا ہے غیر حادث نہیں آیا ہے۔ تیسری وجہ فریقین کے درمیان اس مسئلہ میں مشہور عبارت کے ذریعہ محل خلاف کی صراحت کرنی ہے کیونکہ فریقین کے درمیان یہ اختلاف "القرآن مخلوق اوغیر مخلوق" کے لفظ سے مشہور تھا۔ اسی شہرت کی وجہ سے اس مسئلہ کا عنوان ہی مسئلہ خلق قرآن ہے۔

قولہ: لهذا انترجم الخ اعتراض یہ وارد ہو سکتا ہے کہ جب کلام اللہ غیر مخلوق ہے تو مناسب یہ تھا کہ اس مسئلہ کو مسئلہ عدم خلق قرآن کے ساتھ موسوم کیا جاتا۔ جواب یہ ہے کہ یہ تسمیہ معتزلہ کی طرف سے واقع ہوا ہے جو خلق قرآن کے قائل ہیں۔ پھر دونوں فریق کے درمیان یہی تسمیہ برقرار رہا۔

قولہ: قال علیہ السلام القرآن الخ ملا علی قاریؒ نے اس حدیث کو بے اصل قرار دیا ہے۔

وتحقیق الخلاف بیننا وبینهم یرجع الی اثبات الکلام النفسی ونفیہ و الا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا یقولون بحدوث الکلام النفسی و دلیلنا ما مرانہ ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبیاء انہ متکلم ولا معنی لہ سوی انہ متصف بالکلام ویمتنع قیام الکلام اللفظی الحادث بذاتہ تعالیٰ نتعین النفسی القدیم۔

ترجمہ اور ہم اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کا مدار کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی پر ہے۔ ورنہ نہ ہم الفاظ وحروف کے قدیم ہونے کے قائل ہیں اور نہ وہ کلام نفسی کے حدوث کے۔ اور ہماری دلیل وہی ہے جو گزر چکی کہ اجماع سے اور انبیاء علیہم السلام سے تواتر کے ساتھ منقول ہونے سے اللہ تعالیٰ کا متکلم ہونا ثابت ہے۔ اور اس کا اس کے سوی کوئی معنیٰ نہیں کہ وہ کلام کے ساتھ موصوف ہے اور اس کی ذات کے ساتھ کلام لفظی حادث کا قیام محال ہے پس کلام نفسی قدیم متعین ہے۔

تشریح قولہ: وتحقیق الخلاف الخ حاصل یہ کہ اگر غور کیا جائے تو ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اصل اختلاف کلام اللہ کے مخلوق ہونے اور نہ ہونے میں نہیں ہے بلکہ کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی میں ہے۔ کیونکہ اگر معتزلہ کی طرح ہم بھی کلام کو صرف کلام لفظی میں منحصر قرار دیں اور کلام نفسی کو ثابت نہ کریں تو ہم بھی الفاظ اور حروف کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں ہم بھی اس صورت میں کلام اللہ کو حادث کہیں گے۔ اسی طرح اگر وہ ہماری طرح کلام نفسی کو ثابت مان لیں تو وہ بھی کلام نفسی کو حادث اور مخلوق نہیں کہیں گے۔ بلکہ ہماری ہی طرح اسے قدیم اور غیر مخلوق کہیں گے تو ہمارے اور ان کے درمیان محل بحث یہ ہے کہ کلام نفسی ثابت ہے یا نہیں۔

قولہ: والا الخ یعنی اگر فریقین کا اختلاف کلام نفسی کے اثبات اور نفی میں نہ ہو بلکہ دونوں فریق اثبات

یا نفی پر متفق ہو جائیں تو پھر کوئی نزاع نہیں کیونکہ اثبات پر متفق ہونے کی صورت میں دونوں کلام اللہ کو قدیم کہیں گے اور نفی پر متفق ہونے اور کلام کو صرف کلام لفظی میں منحصر ماننے کی صورت میں دونوں کلام اللہ کو حادث کہیں گے۔

قولہ: و دلیلنا الخ یعنی جب اللہ تعالیٰ کا متکلم ہونا اجماع اور تواتر سے ثابت ہے اور دوسری طرف اہل لغت کا اس بات پر اجماع ہے کہ مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو ماخذِ اشتقاق کے ساتھ موصوف ہو۔ تو اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا اس کے سوا کوئی معنیٰ نہیں کہ وہ کلام کے ساتھ موصوف ہے۔ کلام اس کی صفت ہے اور چونکہ صفتِ شئی اس شئی کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ لہٰذا کلام ذات باری کے ساتھ قائم ہے۔ پھر کلام لفظی کا بوجہ حادث ہونے کے ذات باری کے ساتھ قیام محال ہے پس متعین ہو گیا کہ جو کلام ذات باری کے ساتھ قائم ہے وہ کلام نفسی ہے وہی اس کی صفت ہے۔

واما استدلالھم بان القرآن متصف بما ھو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التالیف والتنظیم والانزال والتنزیل وکونہ عربیا مسموعا فصیحا معجزا الی غیر ذالک فانما یقوم حجۃ علی الحنابلۃ لا علینا، لانا قائلون بحدوث النظم وانما الکلام فی المعنی القدیم۔

ترجمہ رہا کلام نفسی قدیم کی نفی اور قرآن کے حادث ہونے پر معتزلہ کا یہ استدلال کہ قرآن ایسی چیزوں کے ساتھ متصف ہے جو مخلوق کی صفات اور حدوث کی علامات میں سے ہیں۔ مثلاً مؤلف ہونا، منظم ہونا نازل کیا جانا عربی ہونا، اس کا سنا جانا، فصیح ہونا، معجزہ ہونا وغیرہ، تو یہ استدلال حنابلہ کے خلاف حجت بنے گا۔ نہ کہ ہمارے خلاف کیونکہ نظم اور الفاظ کے حدوث کے تو ہم بھی قائل ہیں اور ہماری بات (غیر مخلوق ہونے کی) صرف معنیٰ قدیم یعنی کلام نفسی کے بارے میں ہے۔

۱۶۴

تشریح قولہ: واما استدلالھم الخ معتزلہ نے کلام نفسی کی نفی پر اور قرآن کے حادث اور مخلوق ہونے پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ قرآن کے کچھ ایسے اوصاف آتے ہیں جو مخلوق کے اوصاف میں سے ہیں اور حدوث کی علامت ہیں۔ اور صفاتِ مخلوق کے ساتھ جو متصف ہو وہ مخلوق اور حادث ہے لہٰذا قرآن حادث ہے۔

قولہ: من التالیف الخ یہ صفات المخلوق کا بیان ہے۔ تالیف سے مراد الفاظ اور حروف سے مرکب ہونا ہے۔ تالیف اور تنظیم اس بناء پر حدوث کی علامات میں سے ہے کہ یہ اجزاء پر موقوف ہیں اور شئی جس پر موقوف ہوتی ہے اس کا محتاج ہوتی ہے اور شئی محتاج حادث ہوتی ہے۔ لہٰذا تالیف اور تنظیم حادث ہوں گے۔ اور

انزال و تنزیل مکانِ اعلیٰ سے مکان اسفل کی طرف منتقل ہونے کا نام ہے۔ لہٰذا یہ دونوں مکانی ہوئے اور جو چیز مکانی یعنی موصوف بالمکان ہو وہ حادث ہے۔ اور عربی ہونا اہلِ عرب کے وضع پر موقوف ہے اور وضع حادث ہے اور فصیح ہونا کثیر الاستعمال ہونے کا مقتضی ہے اور استعمال حادث ہے لہٰذا فصاحت بھی حادث ہوگی۔ اسی طرح مسموع ہونا اصوات کی صفت ہے اور اصوات از قبیل اعراض ہونے کی وجہ سے حادث ہیں لہٰذا مسموع ہونا بھی حادث ہے۔ اسی طرح معجزہ ہونا تحدی کے وقت ظاہر ہوتا ہے اور تحدی حادث ہے تو معجزہ ہونا بھی حادث ہی ہوگا۔

قولہ: فانما یقوم الخ یہ استدلالِ مذکور کا جواب ہے۔ حاصل یہ کہ مذکورہ اوصاف کے ساتھ کلام لفظی متصف ہوتا ہے جس کو معتزلہ کی طرح ہم بھی حادث کہتے ہیں لہٰذا یہ استدلال ہم پر حجت نہیں ہوگا بلکہ حنابلہ پر حجت ہوگا جو کلام الٰہی کو الفاظ و حروف سے مرکب مانتے ہوئے بھی قدیم کہتے ہیں اور ہماری بات کہ کلام اللہ غیر مخلوق ہے وہ کلامِ لفظی کے بارے میں نہیں بلکہ کلام نفسی قدیم کے بارے میں ہے۔

والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلماً ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها، او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرء على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها والا ليصح اتصاف البارى بالاعراض المخلوقة له تعالى، والله تعالى عن ذالك علواً كبيراً۔

ترجمہ اور معتزلہ کے لئے جب اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا انکار ممکن نہ ہوسکا۔ تو وہ اس بات کی طرف گئے کہ اللہ تعالیٰ حروف و اصوات کو ان کے اپنے اپنے محل میں موجود کرنے یا اشکالِ کتابت کو لوحِ محفوظ میں موجود کرنے کے معنیٰ میں متکلم ہے اگرچہ اسے پڑھا نہیں گیا۔ یہ مسئلہ ان کے درمیان مختلف فیہ ہے اور آپ کو اچھی طرح معلوم ہوگا کہ متحرک وہ ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہو۔ نہ کہ وہ شخص جو حرکت کا موجد ہو۔ ورنہ باری تعالیٰ کا ان اعراض کے ساتھ بھی متصف ہونا لازم آئے گا جو اس کی مخلوق ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ اس سے بہت ہی بلند و بالاتر ہے۔

تشریح قولہ: والمعتزلة الخ یعنی معتزلہ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا تو انکار کر نہیں سکتے تھے کیونکہ قرآن میں صراحت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے امر، نہی اور خبر کے صیغے اور الفاظ وارد ہیں جو کلام کے اقسام ہیں نیز انبیاء سے نقلِ متواتر سے بھی ثابت ہے اس لئے انہوں نے تاویل کی اور یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے کلام کی اصوات ان کے محل مثلاً طور یا شجرۂ موسیٰ میں موجود کر دیں۔ یا کلام کے حروف ان کے محل مثلاً لسانِ جبرائیل یا لسانِ نبی میں موجود کر دئے۔ یا کلام

پر دلالت کرنے والے نقوش اور اشکال کتابت لوح محفوظ میں موجود کر دئے۔ اگرچہ اللہ تعالٰی نے اس کلام کی قراءت نہیں کی۔ اور قراءت ضروری بھی نہیں اس لئے کہ مصنفین اپنی کتابوں میں صرف اشکال کتابت ہی موجود کرتے ہیں ان کی قراءت اور ان کا تلفظ نہیں کرتے، پھر بھی جو کچھ کلام ان کتابوں میں ہوتا ہے۔ ان مصنفین کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ امام رازی نے اپنی فلاں کتاب میں یہ کہا۔

قولہ، وانت خبیر الخ یہ معتزلہ کی تاویل کا رد ہے. حاصل یہ کہ تاویل مذکور قاعدۂ لغت کے خلاف ہے کیونکہ قاعدۂ لغت کی روسے مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو ماخذ اشتقاق کے ساتھ موصوف ہو نہ کہ اس پر جو ماخذ کا موجد ہو۔ مثلاً متحرک اس کو کہیں گے جو موصوف بالحرکت ہو نہ کہ اس کو جو موجد حرکت ہو۔ اسی طرح متکلم وہی ہوگا جو موصوف بالکلام ہو نہ کہ وہ شخص جو موجد کلام ہو ورنہ اللہ تعالٰی کو اسود اور ابیض بمعنی موجد سواد اور موجد بیاض کہنا درست ہونا چاہیئے۔ حالانکہ اسود اور ابیض کہنا درست نہیں ہے۔

قولہ: علی اختلاف بینہم الخ. یعنی جبرائیل علیہ السلام کے اللہ تعالٰی سے قرآن حاصل کرنے کی کیفیت کے بارے میں معتزلہ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالٰی اپنے کلام پر دلالت کرنے والی آواز پیدا فرما دیتے جس کو جبرائیل علیہ السلام سن لیتے اور اس کو لے کر نازل ہو جاتے اور بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالٰی لوح محفوظ میں کتابت کے نقوش پیدا فرما دیتے۔ جس کو جبرائیل علیہ السلام دیکھ لیتے تھے۔ اسی اختلاف کی طرف شارح نے اپنے قول: "متکلم بمعنی ایجاد الاصوات والحروف فی محالہا او ایجاد اشکال الکتابۃ فی اللوح المحفوظ" میں حرف اَو کے ذریعہ اشارہ کیا ہے۔

ومن اقوی شبہ المعتزلۃ انکم متفقون علی ان القرآن اسم لما نقل الینا بین دفتی المصاحف تواترا، وھذا یستلزم کونہ مکتوبا فی المصاحف مقروًا بالالسن مسموعًا بالآذان، وکل ذالک من سمات الحدوث بالضرورۃ، فاشار الی الجواب بقولہ وھو ای القرآن الذی ھو کلام اللہ تعالٰی مکتوب فی مصاحفنا ای باشکال الکتابۃ وصور الحروف الدالۃ علیہ محفوظ فی قلوبنا ای بالفاظ مخیلۃ مقرو بالسنتنا بحروفہ الملفوظۃ المسموعۃ مسموع بآذاننا بتلک ایضا غیر حال فیہا ای مع ذالک لیس حالاً فی المصاحف ولا فی القلوب ولا فی الالسنۃ ولا فی الآذان بل ھو معنی قدیم قائم بذات اللہ تعالٰی یلفظ ویسمع بالنظم الدال علیہ، ویحفظ بالنظم المخیل، ویکتب بنقوش واشکال موضوعۃ للحروف الدالۃ علیہ کما یقال النار جوھر مضیئ محرق یذکر باللفظ ویکتب بالقلم ولا یلزم منہ کون حقیقۃ النار صوتا وحرفا۔

ترجمہ اور معتزلہ کے قوی تر دلائل میں سے یہ ہے کہ تم (اشاعرہ) اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس کلام کا نام ہے جو ہم تک تواتر کے ساتھ مصاحف کے دفتین کے درمیان ہو کر پہونچا ہے اور یہ مستلزم ہے اس کے مصاحف میں مکتوب ہونے زبانوں سے پڑھے جانے اور کانوں سے سنے جانے کو۔ اور یہ سب حدوث کی علامات میں سے ہیں یقینی طور پر۔ تو مصنف رح نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا اور وہ یعنی قرآن جو اللہ کا کلام ہے۔ ہمارے مصاحف میں مکتوب ہے یعنی کلام الٰہی پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتوں اور کتابت کی شکلوں کے واسطے سے۔ ہمارے دلوں میں محفوظ ہے۔ خزانۂ خیال میں جمع شدہ الفاظ کے واسطے سے، ہماری زبانوں سے پڑھا جاتا ہے اس کے قابل تلفظ اور قابل سماع حروف کے واسطے سے۔ ہمارے کانوں سے سنا جاتا ہے۔ ان ہی (قابل تلفظ اور قابلِ سماع حروف) کے واسطے سے، ان میں حلول کرنے والا نہیں یعنی ان سب باتوں کے باوجود نہ تو وہ مصاحف میں حلول کئے ہوئے ہے اور نہ قلوب میں اور نہ زبانوں میں اور نہ کانوں میں۔ بلکہ وہ ایک قدیم معنی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اس کا تلفظ ہوتا ہے اس پر دلالت کرنے والی نظم کے توسط سے، اس کو سنا جاتا ہے۔ خیال میں جمع شدہ نظم کے توسط سے اس کو حفظ کیا جاتا ہے۔ اس پر دلالت کرنے والے حروف کے لئے وضع کردہ اشکال ونقوش کے واسطے سے اس کو لکھا جاتا ہے۔ جس طرح کہا جاتا ہے۔ آگ ایک روشن جلانے والا مادہ ہے اس کو لفظ کے ذریعہ ذکر کیا جاتا ہے قلم کے ذریعہ لکھا جاتا ہے اور اس سے حقیقتِ نار کا حرف وصوت ہونا لازم نہیں آتا۔

تشریح قولہ: ومن اقوی الخ قرآن کے مخلوق ہونے پر معتزلہ کا ایک استدلال یہ ہے کہ تم اشاعرہ اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس کلام کا نام ہے جو دفتین کے درمیان ہو کر تواتر کے ساتھ ہم تک پہونچا ہے اور جو کلام دفتین کے درمیان ہو کر تواتر کے ساتھ ہم تک پہونچا ہے۔ ہم اس کی قراءت بھی کرتے ہیں اس کو سنتے بھی ہیں اور حفظ بھی کرتے ہیں اور قرارت، کتابت، سماع اور حفظ سب حادث اور مخلوق ہیں۔ لہٰذا ان کا موصوف یعنی قرآن بھی مخلوق اور حادث ہوگا۔ ۱۶۶

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام نفسی کا قرارت، کتابت اور حفظ وغیرہ کے ساتھ اتصاف مجازی ہے حقیقۃً یہ سب کلام نفسی پر دلالت کرنے والے امور کے اوصاف ہیں۔ چنانچہ کلام نفسی کے مکتوب فی المصاحف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتیں اور کتابت کے نقوش مکتوب ہیں۔ اسی طرح کلام کے محفوظ فی القلوب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ کی وہ صورتیں محفوظ ہوتی ہیں جو خزانۂ خیال میں جمع شدہ ہیں اور مقرو اور مسموع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ کی قرارت ہوتی ہے اور وہی سنے جاتے ہیں۔

قولہ: لیس حالاً الخ یعنی باوجود اس کلام نفسی کے مذکورہ معنی میں مکتوب اور مقروء اور مسموع ہونے کے اس کا مصاحف میں یا قلوب میں یا زبان میں یا کان میں حلول نہیں ہے کہ محل کے حادث ہونے سے حال یعنی کلام نفسی کا حادث ہونا لازم آئے۔ بلکہ وہ کلام نفسی ایک ایسا معنی ہے جو قدیم ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اس کے بولے اور سنے جانے کا یہ مطلب ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے نظم اور الفاظ کو بولا اور سنا جاتا ہے۔ اس کے حفظ کئے جانے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے اس نظم کو حفظ کیا جاتا ہے جو خزانۂ خیال میں جمع ہے۔ اس کے لکھے جانے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے حروف کے واسطے وضع کردہ نقوش و اشکال لکھے جاتے ہیں۔

قولہ: کما یقال الخ۔ یعنی جس طرح جب یہ کہا جاتا ہے کہ آگ جلانے والا مادّہ ہے۔ یہ جملہ بولا بھی جاتا ہے اور لکھا بھی جاتا ہے اور بولا جانا اور لکھا جانا اصوات اور حروف کی خصوصیات میں سے ہے۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جس حقیقت کو آگ کہتے ہیں وہ اصوات و حروف کے قبیل سے ہے کیونکہ اس حقیقت کو بولا اور لکھا نہیں جاتا بلکہ اس پر دلالت کرنے والے لفظ آگ کو بولا اور لکھا جاتا ہے۔ اسی طرح کلام نفسی خود مکتوب یا مقروء نہیں ہے۔ بلکہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ اور حروف مکتوب یا مقروء ہوتے ہیں اور دال کے مکتوب اور مقروء ہونے سے مدلول یعنی کلام نفسی کا مکتوب اور مقروء ہونا لازم نہیں آتا۔ حاصل یہ کہ اشاعرہ کا کلام نفسی کو مکتوب، مقروء اور مسموع وغیرہ کہنا وصف المدلول بصفۃ الدال کے قبیل سے ہے۔

قولہ: دفّتی المصاحف الخ یہ لفظ اصل میں دفّتین ہے جو دَفّۃ بفتح الدال وتشدید الفاء کا تثنیہ ہے اضافت کی وجہ سے تثنیہ کا نون گر گیا ہے۔ دَفّۃ کے معنی کنارے اور بغل کے ہیں۔ دفّتا الطائر پرند کے دونوں بازوؤں کو کہتے ہیں جو اس کے دونوں بغل میں ہوتے ہیں اور دفّتا المصحف سے مراد وہ دونوں گتّے یا اس جیسی موٹی اور مضبوط چیزیں ہیں جو اوراق کی حفاظت کے لئے کتاب کے دونوں کناروں پر ہوتی ہیں اور مصحف ان مجلّد اوراق کو کہتے ہیں جن میں قرآن لکھا ہوا ہے

وتحقیقہ ان للشئ وجودًا فی الاعیان ووجودًا فی الاذھان ووجودًا فی العبارۃ ووجودًا فی الکتابۃ، فالکتابۃ تدل علی العبارۃ وھی علی ما فی الاذھان وھو علی ما فی الاعیان، فحیث یوصف القرآن بما ھو من لوازم القدیم کما فی قولنا القرآن غیر مخلوق فالمراد حقیقتہ الموجودۃ فی الخارج، وحیث یوصف بما ھو من لوازم المخلوقات والمحدثات، یراد بہ الالفاظ المنطوقۃ المسموعۃ کما فی قولنا قرأت نصف القرآن او المخیلۃ کما فی قولنا حفظت القرآن او یراد بہ الاشکال المنقوشۃ کما فی قولنا یحرم للمحدث مس القرآن۔

ترجمہ اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شی کا ایک وجود خارج میں ہوتا ہے اور ایک وجود ذہن میں ہوتا ہے ایک وجود عبارت میں ہوتا ہے اور ایک وجود کتابت میں ہوتا ہے تو کتابت عبارت پر دلالت کرتی ہے اور عبارت وجودِ ذہنی پر اور وجود ذہنی وجود خارجی پر۔ تو جہاں کہیں قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے جو قدیم کے لوازم میں سے ہے جیسا کہ ہمارے قول "القرآن غیر مخلوق" میں۔ تو مراد اس کی وہ حقیقت ہوگی جو خارج میں موجود ہے اور جہاں ایسی صفت بیان کی جائے جو مخلوقات اور حوادث کے لوازم میں سے ہے۔ اس سے وہ الفاظ مراد ہوں گے جو بولے اور سنے جاتے ہیں جیسا کہ ہمارے قول "قرأت نصف القرآن" میں۔ یا الفاظ مخیلہ مراد ہوں گے جیسا کہ ہمارے قول "حفظت القرآن" میں۔ یا اس سے نقش شدہ اشکال مراد ہوں گے۔ جیسا کہ ہمارے قول "یحرم للمحدث مس القرآن" میں۔

تشریح قولہ: وتحقیقہ الخ یعنی مذکورہ جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شی کے مختلف وجود ہوتے ہیں اور ان وجوداتِ مختلفہ کے اعتبار سے اس شئی پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں۔ چنانچہ شی کا ایک وجود خارجی ہوتا ہے جو ہر حال میں ہوتا ہے خواہ کوئی اس کا تصور کرے یا نہ کرے اور خواہ کوئی اس کو مانے یا نہ مانے یعنی وجود خارجی اس کو کہتے ہیں جو تصور کرنے والے کے تصور کرنے پر اور ماننے والے کے ماننے پر یا کاتب کے لکھنے پر یا بولنے والے کے بولنے پر موقوف نہ ہو۔ دوسرا وجود ذہنی ہوتا ہے بایں طور کہ اس کی صورت ذہن میں ہو۔ اور ایک وجود لفظی ہوتا ہے بایں طور کہ اس کے لئے جو لفظ وضع کیا گیا ہے اس لفظ کا زبان سے تلفظ ہو۔ اور ایک وجود کتابی ہوتا ہے بایں طور کہ جو لفظ اس کے لئے وضع کیا گیا ہے وہ کسی چیز پر لکھا ہوا ہو۔

اسی طرح کلام کے مختلف وجود ہیں اور ان ہی کے اعتبار سے اس پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں چنانچہ جہاں کہیں قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے گی جو قدیم کے لوازم میں سے ہے۔ مثلاً ہمارے قول القرآن غیر مخلوق۔ میں۔ تو اس سے وجود خارجی مراد ہوگا یعنی اس کی وہ حقیقت مراد ہوگی جو خارج میں موجود ہے کسی کے تصور یا تلفظ یا کتابت پر موقوف نہیں ہے اور وہ کلام نفسی ہے اور جہاں کہیں اس کی ایسی صفت بیان کی جائے گی جو مخلوق کے لوازم میں سے ہے تو اس سے وجود لفظی یعنی بولے اور سُنے جانیوالے الفاظ مراد ہوں گے مثلاً ہمارے قول۔ قرأت نصف القرآن میں۔ یا وجود ذہنی یعنی خزانۂ خیال میں جمع شدہ الفاظ مراد ہوں گے مثلاً ہمارے قول۔ حفظت القرآن۔ میں۔ یا وجود کتابی یعنی اشکالِ منقوشہ مراد ہوں گے مثلاً ہمارے قول۔ یحرم للمحدث مس القرآن۔ میں کہ قرآن سے مکتوب نقوش مراد ہیں۔ ان وجوداتِ اربعہ میں سے وجود خارجی حقیقی وجود ہے باقی تینوں وجودات مجازی ہیں۔

۱۶۷

ولما کان دلیل الاحکام الشرعیۃ ھو اللفظ دون المعنی القدیم، عرفہ ائمۃ الاصول بالمکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوہ اسماً للنظم والمعنی جمیعا ای للنظم من حیث الدلالۃ علی المعنی لا لمجرد المعنی، واما الکلام القدیم الذی ھو صفۃ اللہ تعالیٰ، فذھب الاشعری الی انہ یجوز ان یسمعہ، ومنعہ الاستاذ ابو اسحٰق الاسفرائنی وھو اختیار الشیخ ابی منصور الماتریدی، فمعنی قولہ تعالیٰ حتی یسمع کلام اللہ یسمع ما یدل علیہ کما یقال سمعت علم فلان فموسیٰ علیہ السلام سمع صوتا دالاً علی کلام اللہ تعالیٰ، لکن لما کان بلا واسطۃ الکتاب والملک خص باسم الکلیم۔

ترجمہ اور جبکہ احکام شرعیہ کی دلیل صرف لفظ ہے نہ کہ معنی قدیم، تو ائمہ اصول نے " المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر " کے لفظ سے اس کی تعریف کی۔ اور اس کو نظم اور معنی دونوں کا نام قرار دیا یعنی نظم کا (نام قرار دیا) معنی پر دلالت کرنے کی حیثیت سے۔ نہ کہ صرف معنی کا۔ رہا کلام قدیم جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے تو اشعری کا مذہب یہ ہے کہ اس کو سننا ممکن ہے اور استاد ابو اسحٰق نے اس کا انکار کیا ہے۔

پس اللہ تعالیٰ کے ارشاد حتی یسمع کلام اللہ کے معنی ہیں کہ وہ الفاظ سن لئے جو کلام اللہ پر دلالت کرنے والے ہیں۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں کا علم سنا تو موسیٰ علیہ السلام نے وہ آواز سنی جو اللہ تعالیٰ کے کلام پر دلالت کرنے والی تھی۔ لیکن چونکہ یہ سننا کتاب اور فرشتہ کے واسطہ کے بغیر تھا۔ اس لئے کلیم کا نام ان ہی کے ساتھ مخصوص ہوا۔

تشریح قولہ، ولما کان الخ یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ اگر قرآن مشترک لفظی ہوتا اور اشتراک لفظی کے ساتھ اس کا اطلاق کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں پر ہوتا تو پھر اصول فقہ والے قرآن کی ایسی تعریف نہ کرتے جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے۔ لیکن ائمہ اصول نے قرآن کی تعریف " مکتوب فی المصاحف منقول بالتواتر " کے الفاظ سے کی ہے جو صرف کلام لفظی پر صادق ہے۔ معلوم ہوا کہ قرآن صرف کلام لفظی کا نام ہے۔ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کے درمیان مشترک نہیں ہے۔ کہ ہر ایک کے لئے مستقل طور پر وضع کیا گیا ہو۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ احکام شرعیہ مثلاً وجوب، حرمت وغیرہ کی دلیل صرف الفاظ ہیں جس کی بناء پر ان کے نزدیک الفاظ ہی اہم ہیں اس لئے انھوں نے قرآن کی تعریف " المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر " جیسے الفاظ سے کی۔ جو کلام لفظی پر صادق آتی ہے اور انھوں نے قرآن صرف معنی کو نہیں قرار دیا۔ بلکہ نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کو قرار دیا۔

قولہ: واما الکلام القدیم الخ ماسبق میں شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا تھا کہ جب قرآن کی

۱۶۸

ایسی صفت ذکر کی جائے جو حدوث کے لوازم میں سے ہے تو اس سے کلام لفظی مراد ہوگا اب شارح یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مسموع ہونا حدوث کے لوازم میں سے ہے یا نہیں تاکہ پہلی صورت میں جہاں کہیں قرآن کو مسموع قرار دیا گیا ہے وہاں اس سے کلام لفظی مراد لیا جائے۔ اور دوسری صورت میں کلام نفسی مراد لیا جائے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں اختلاف ذکر فرمایا۔ شیخ ابوالحسن اشعری کا مذہب تو یہ ہے کہ کلام قدیم یعنی کلام نفسی جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اگرچہ وہ آواز نہ ہو پھر بھی خرق عادت کے طور پر اس کو سننا ممکن ہے، جس طرح قیامت کے روز مومنین باری تعالیٰ کو باوجود اس کے کہ اس کی کوئی شکل و صورت نہیں ہے پھر بھی عادت دنیا کے برخلاف دیکھیں گے۔ اس مذہب کی بنیاد پر مسموع ہونا حدوث کے لوازم میں سے نہیں ہوگا بلکہ حادث اور قدیم کے درمیان مشترک وصف ہوگا۔ لہٰذا جو کلام صفتِ مسموعیت کے ساتھ متصف ہو اس سے کلام نفسی بھی مراد ہو سکتا ہے۔ جیسے "حتیٰ یسمع کلام اللہ" میں کلامِ نفسی مراد لے سکتے ہیں، اور کلامِ لفظی بھی مراد ہو سکتا ہے جیسے ہمارے قول "سمعت القرآن" میں قرآن سے کلامی لفظی مراد ہے اور استاذ ابواسحاق اسفرائنی نے کلامِ قدیم کا سماع ممکن ہونے کا انکار کیا ہے اس لئے کہ قابلِ سماع اصوات ہیں اور کلام نفسی اصوات کے قبیل سے نہیں ہے۔ اس مذہب کی بناء پر مسموع ہونا حدوث کے لوازم میں سے ہوگا اور جہاں کہیں کلام اللہ کو مسموع قرار دیا گیا ہے وہاں اس سے صرف کلام لفظی مراد ہوگا۔ چنانچہ حتی یسمع کلام اللہ سے ان الفاظ کا سننا مراد ہوگا جو اللہ کی صفت کلام یعنی کلام نفسی پر دلالت کرنے والے ہوں جیسے کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں کا علم سنا اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں نے ایسی بات اور ایسے الفاظ سنے جس سے اس کے علم کا پتہ چلتا ہے کیونکہ علم قابلِ سماع چیز نہیں ہے۔ اسی طرح موسیٰ علیہ السلام کے کوہِ طور پر اللہ کا کلام سننے کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے وہ الفاظ سنے جو اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی قدیم پر دلالت کرنے والے تھے۔ اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس طرح تو ہم میں ہر ایک کلامِ نفسی پر دلالت کرنے والے الفاظ سنتا ہے۔ پھر موسیٰ علیہ السلام ہی کو کلیم کے لقب کے ساتھ کیوں ملقب کیا گیا۔ تو شارح نے آگے اپنے قول ولکن سے اس اشکال کو یوں دفع فرمایا کہ موسیٰ علیہ السلام کا سننا کسی کتاب یا فرشتہ کے واسطے کے بغیر تھا۔ اس خصوصیت کے سبب خاص طور پر ان کو ہی کلیم کے لقب کے ساتھ ملقب کیا گیا۔

قولہ: ومنعہ الاستاذ الخ متکلمین کے عرف میں استاذ سے امام کبیر ابراہیم ابن محمد ابراہیم اسفرائنی مراد ہوتے ہیں جو شیخ ابوالحسن اشعری کے شاگرد شیخ ابوالحسن باہلی کے شاگرد تھے۔ جنھوں نے دس محرم ۴۱۸ھ کو نیشاپور میں وفات پائی اور اسفرائن میں دفن کئے گئے۔

قولہ: فمعنیٰ قولہ حتی الخ یعنی استاذ ابواسحٰق اسفرائنی کے مذہب کے مطابق جب کلام نفسی

قدیم کا سماع جائز اور ممکن نہیں ہے تو حتیٰ یسمع کلام اللہ میں کلام اللہ سے کلام لفظی مراد ہوگا، کلام نفسی قدیم مراد نہیں ہوگا مگر آیت حتی یسمع کلام اللہ میں کلام اللہ سے کلام لفظی مراد ہونے کو کلام نفسی کا سماع ناجائز ہونے پر متفرع کرنا درست نہیں ہے کیونکہ آیت میں پہلے سے کلام اللہ سے کلام لفظی مراد ہونا متعین ہے چاہے کلام نفسی کا سماع جائز اور ممکن مانا جائے یا نہ مانا جائے۔ اس لئے کہ آیت کفار کے بارے میں ہے پوری آیت اس طرح ہے " وإن احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله."

آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی مشرک آپ سے امان طلب کرے تو آپ اس کو امان دے دیں. تاکہ وہ مسلمانوں سے اللہ کا کلام قرآن سن لے، شاید وہ سن کر ہدایت پا جائے اور یہ بات یقینی ہے کہ وہ مشرک کلام لفظی ہی سنے گا۔ لہٰذا آیت میں کلام لفظی مراد ہونا پہلے سے متعین ہے چاہے ہم کلام نفسی کا سماع جائز ہونے کے قائل ہوں یا نہ ہوں۔

فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف يصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه، وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذالك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم، ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلاً ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى.

ترجمہ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر لفظ کلام اللہ معنیٰ قدیم یعنی کلام نفسی کے معنیٰ میں حقیقت اور نظم مولف کے معنی میں مجاز ہوتا تو اس سے یعنی نظم مؤلف سے کلام اللہ کی نفی صحیح ہوتی، بایں طور کہ کہا جاتا کہ یہ نازل شدہ نظم وعبارت جو معجزہ ہے اور آیات اور سورتوں میں بٹی ہوئی ہے کلام اللہ نہیں ہے۔ حالانکہ اجماع اس کے خلاف پر ہے۔ نیز معجزہ اور متحدّیٰ بہ حقیقی کلام اللہ ہے۔ اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ یہ (اعجاز اور تحدّی) اسی نظم مؤلف ہی میں متصور ہے۔ جو سورتوں پر تقسیم ہے کیونکہ صفتِ قدیمہ سے معارضہ کرنے کا کوئی مطلب نہیں۔ ہم جواب دیں گے۔ کہ (لفظ) کلام اللہ ایسا اسم ہے جو مشترک ہے کلام نفسی قدیم کے درمیان، اور (اس) صورت میں اللہ کی طرف کلام کی) اضافت کا معنیٰ کلام کا اللہ کی صفت ہونا ہے۔ اور اس کلام لفظی حادث کے درمیان جو سورتوں اور آیتوں سے مرکب ہے۔ اور (اس صورت میں اللہ کی طرف کلام کی) اضافت کا معنیٰ یہ ہے

کہ یہ کلام اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے مخلوق بندوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے۔ لہٰذا نفی ہرگز صحیح نہ ہوگی۔ اور اعجاز و تحدی صرف کلام اللہ میں ہوگی۔

تشریح ماسبق میں ماتن نے اس کلام کے بارے میں جو اللہ کی صفت ہے فرمایا کہ "لیس من جنس الحروف" اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ نظم مؤلف جو حروف و الفاظ کی جنس سے ہے۔ حقیقی کلام اللہ نہیں ہے بلکہ اس کو مجازاً کلام اللہ کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اس سے پہلے شارح رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فرمایا تھا۔ بل ھو معنیً قدیم قائم بذات اللہ تعالیٰ۔ اس سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ کلام اللہ حقیقت میں کلام نفسی قدیم ہی ہے۔ نظم مؤلف کو مجازاً کلام اللہ کہا جاتا ہے تو اس پر اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ لفظ کی نفی اس کے معنی مجازی سے درست ہوتی ہے۔ مثلاً شیر کا معنی مجازی بہادر آدمی ہے۔ چنانچہ بہادر آدمی سے شیر کی نفی کرنا یہ کہنا درست ہے کہ بہادر آدمی شیر نہیں ہے بلکہ انسان ہے۔ اسی طرح اگر لفظِ کلام اللہ کلام نفسی قدیم کے معنی میں حقیقت اور نظم مؤلف یعنی کلامِ لفظی کے معنی میں مجاز ہوتا تو نظم مؤلف سے جو کہ مجازی معنی ہے کلام اللہ کی نفی کرنا اور یہ کہنا کہ نظم مؤلف کلام اللہ نہیں ہے درست ہوتا لیکن تالی یعنی نظم مؤلف سے کلام اللہ کی نفی کرنا باطل ہے کیونکہ امت کا اجماع نظم مؤلف کے کلام اللہ ہونے پر ہے تو اسی طرح مقدم یعنی کلام اللہ کا کلامِ نفسی قدیم کے معنی میں حقیقت اور نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہونا بھی باطل ہے۔

قولہ: ایضاً المعجز المتحدی بہ الخ اس اعتراض کا بھی حاصل یہی ہے کہ کلام اللہ کا نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہونا خلافِ اجماع کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔ توضیح اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلام اللہ سے معارضہ کرنے اور اس کا مثل بنا کر لانے کا چیلنج کیا تاکہ جب اس کا مقابلہ و معارضہ کرنے اور اس کا مثل بنا کر پیش کرنے سے عاجز ہو جائیں تو اس کے کلام الٰہی ہونے میں ان کا شبہ اور کلام بشر ہونے کا گمان بھی زائل ہو جائے اور کفار کا شبہ نظم مؤلف ہی کے کلام الٰہی ہونے میں تھا تو تحدی بھی نظم مؤلف ہی میں ہوگی اور نظم مؤلف ہی سے معارضہ کرنے کا حکم ہوگا کیونکہ صفتِ قدیمہ سے معارضہ کا حکم دینے کا مطلب تو یہ ہوگا کہ تم اپنے اندر اس صفتِ قدیمہ کا مثل پیدا کرو۔ اور یہ تکلیفِ مالا یطاق ہے جو ناجائز ہے۔ لہٰذا صفتِ قدیمہ سے معارضہ کا کوئی معنی نہیں، بہرحال جب تحدی نظم مؤلف ہی میں متصور ہے اور متحدی بہ نظم مؤلف ہی ہے تو اگر کلام اللہ نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہو تو لازم آئے گا کہ متحدی بہ کلام اللہ مجازی ہے اور یہ اجماع کے خلاف ہے کیونکہ اجماع اس بات پر ہے کہ "المعجز المتحدی بہ کلام اللہ حقیقۃ" یعنی متحدی بہ حقیقی کلام اللہ ہے نہ کہ مجازی کلام اللہ لہٰذا کلام اللہ کا نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہونا خلافِ اجماع کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔

قولہ: قلنا الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلام اللہ نظم مؤلف اور کلام لفظی کے معنی میں مجاز نہیں ہے بلکہ

۱۶۹ لفظ کلام اللہ معنیٰ قدیم یعنی کلام نفسی اور کلام لفظی کے درمیان مشترک لفظی ہے اور مشترک لفظی کے سارے معانی حقیقت ہوتے ہیں۔ لہٰذا کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں لفظ کلام اللہ کا حقیقی معنیٰ ہوں گے اور دونوں حقیقی کلام اللہ ہوں گے اور جب کلام نفسی کی طرح کلام لفظی بھی کلام اللہ کا حقیقی معنیٰ ہے تو کلام لفظی سے کلام اللہ کی نفی درست نہ ہوگی۔ کیونکہ لفظ کی نفی اپنے معنیٰ حقیقی سے درست نہیں ہوتی۔ اسی طرح سے جب کلام لفظی بھی کلام اللہ حقیقی ہے تو متحدیٰ بہ کلام اللہ حقیقی ہوا جس پر اجماع ہے البتہ جس صورت میں کلام اللہ سے کلام نفسی مراد ہوگا جو اللہ کی صفت ہے تو اللہ کی طرف کلام کی اضافت، اضافۃ الصفت الی الموصوف کے قبیل سے ہوگی اور کلام اللہ کے معنی ہوں گے وہ کلام جو اللہ کی صفت ہے یعنی کلام نفسی، اور جس صورت میں کلام لفظی مراد ہوگا تو اللہ کی طرف کلام کی اضافت اضافۃ المخلوق الی الخالق کے قبیل سے ہوگی اور کلام اللہ کے معنیٰ ہوں گے وہ کلام جو اللہ کی مخلوق ہے بندوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے یعنی وہ کلام لفظی جو رسول پر نازل ہوا۔

وما وقع فی عبارۃ بعض المشائخ من انہ مجاز، فلیس معناہ انہ غیر موضوع للنظم المؤلف بل ان الکلام فی التحقیق و بالذات اسم للمعنی القائم بالنفس وتسمیۃ اللفظ بہ ووضعہ لذالک انما ھو باعتبار دلالتہ علی المعنیٰ، فلا نزاع لھم فی الوضع والتسمیۃ

ترجمہ اور بعض مشائخ کی عبارت میں جو یہ آیا ہے کہ نظم مؤلف مجازاً کلام اللہ ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ لفظ کلام اللہ نظم مؤلف کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ کلام دراصل اور بالذات نام ہے اس معنیٰ کا جو ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اور لفظ کا نام کلام رکھنا اور کلام کا لفظ کے لئے وضع کیا جانا محض اس معنیٰ پر اس کے دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے۔ پس مشائخ کا نظم مؤلف کے لئے لفظ کلام اللہ کے وضع کئے جانے اور اس کا کلام نام رکھے جانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

۱۷۰ **تشریح** یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ بعض مشائخ اہل السنت نے نظم مؤلف کو مجازاً کلام اللہ قرار دیا ہے۔ پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ کلام اللہ کلام نفسی اور نظم مؤلف دونوں کے معنیٰ میں مشترک لفظی ہے اور کلام نفسی اور نظم مؤلف دونوں حقیقی کلام اللہ ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مجاز کا اشتراکِ لفظی کے ساتھ دو معنیٰ پر اطلاق ہوتا ہے اول وہ لفظ جو معنیٰ غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو۔ جیسے لفظ اسد مردِ شجاع کے معنیٰ میں۔ اور ثانی وہ لفظ جو کسی معنیٰ کے لئے وضع تو کیا گیا ہو مگر کسی علاقہ کی وجہ سے، تو مشائخ نے جو کلام اللہ کو نظم مؤلف کے معنیٰ میں مجاز کہا اس کا یہ مطلب نہیں کہ کلام اللہ نظم مؤلف کے لئے وضع ہی نہیں کیا گیا ہے اور نظم مؤلف اس کا معنیٰ غیر موضوع لہٗ ہے۔ بلکہ انھوں نے مجاز بالمعنی الثانی کہا جس کا مطلب یہ ہے کہ کلام اللہ کلام نفسی کے لئے بالذات اور بلا واسطہ وضع کیا گیا ہے اور نظم مؤلف کے لئے اس واسطے وضع کیا گیا ہے

کہ نظم مؤلف کلام نفسی قدیم پر دلالت کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نظم مؤلف اور کلام لفظی کا کلام اللہ نام رکھے جانے اور اس کے لئے لفظِ کلام اللہ وضع کئے جانے میں اختلاف نہیں ہے اور جب کلام اللہ کا لفظ معنیٰ قدیم اور نظم مؤلف دونوں کے لئے وضع کیا گیا ہے تو دونوں اس کا معنیٰ موضوع لہٗ ہوئے اور معنیٰ موضوع لہٗ ہی کو حقیقت کہتے ہیں تو معنیٰ قدیم یعنی کلامِ نفسی اور نظم مؤلف دونوں کلام اللہ حقیقی ہوں گے۔ البتہ اتنی بات ہے کہ دوسرے معنیٰ حقیقی یعنی نظم مؤلف کو پہلے معنیٰ حقیقی یعنی کلامِ نفسی کے ساتھ دال ہونے کا علاقہ ہے جس طرح معنیٰ مجازی کو معنیٰ حقیقی کے ساتھ کوئی علاقہ دال یا مدلول ہونے کا، سبب یا مسبب ہونے کا ہوا کرتا ہے۔ اس بناء پر دوسرا معنیٰ حقیقی مجاز کے مشابہ ہوگیا۔ اور مشابہ بالمجاز ہونے کی وجہ سے بعض مشائخ نے نظم مؤلف کو کلام اللہ مجازی کہہ دیا۔

وذهب بعض المحققين الى ان المعنى فى قول مشائخنا كلام الله تعالى معنى قديم، ليس فى مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه، بل فى مقابلة العين والمراد به مالا يقوم بذاته كسائر الصفات، ومرادهم ان القرآن اسم اللفظ والمعنى، شامل لهما، وهو قديم، لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء، فانه بديهى الاستحالة، للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل المعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء فى نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء، وتقدم البعض على البعض، والترتب انما يحصل فى التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة. وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة، واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه، حتى ان من سمع كلامه، سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة. هذا حاصل كلامه.

ترجمہ اور بعض محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ معنیٰ ہمارے مشائخ کے اس قول میں کہ "کلام اللہ ایک قدیم معنیٰ ہے" لفظ کے مقابلہ میں نہیں ہے کہ اس سے لفظ کا مدلول مراد لیا جائے بلکہ عین کے مقابلہ میں ہے اور اس سے مراد وہ چیز ہے جو قائم بذاتہ نہ ہو۔ جیسے باقی صفات ہیں اور ان کا مطلب یہ ہے کہ قرآن لفظ او معنیٰ دونوں کا نام ہے دونوں کو شامل ہے اور وہ قدیم ہے اس طرح نہیں جس طرح حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ نظم مؤلف جو مرتب اجزاء والا ہے۔ قدیم ہے۔ کیونکہ اس کا محال ہونا تو بدیہی ہے اس بات کا یقین کرنے کی وجہ سے کہ بسم اللہ کے سین کا تلفظ باء کے تلفظ کے بعد ہی ممکن ہے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو لفظ ذاتِ واجب کے ساتھ قائم ہے وہ فی نفسہ مرتب اجزاء والا نہیں ہے۔ جیسے وہ لفظ جو حافظ کی ذات کے ساتھ اجزاء کے ترتب اور ایک دوسرے پر تقدم کے بغیر قائم ہوتا ہے اور ترتیب صرف تلفظ میں ہوتی ہے۔ آلہ تلفظ کے موافقت نہ کرنے کی وجہ سے۔ اور یہی مطلب ہے ان کے اس قول کا کہ "مقروء قدیم ہے اور قراءت حادث ہے" بہرحال

وہ لفظ جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے تو اس میں ترتیب نہیں ہے۔ یہاں تک کہ جس نے اللہ کا کلام سُنا۔ اس نے غیر مرتب اجزاء والا کلام سُنا۔ اس کے آلۂ تلفظ کی طرف محتاج نہ ہونے کی وجہ سے۔ یہ ان محقق صاحب کے کلام کا حاصل ہے۔

۱۷۱

تشریح نظم مؤلف اور کلام لفظی کو بعض مشائخ کے مجازاً کلام اللہ کہنے پر جو اعتراض وارد ہوا تھا اس کا ایک جواب شارح رحمۃ اللہ علیہ آدیرد ماوقع فی عبارۃ بعض المشائخ الخ سے دے چکے ہیں۔ دوسرا جواب صاحبِ مواقف علامہ عضدالدین کے قول سے دے رہے ہیں۔ صاحبِ مواقف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ معنی کا اطلاق کبھی لفظ کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور اس سے لفظ کا مدلول مراد ہوتا ہے خود لفظ مراد نہیں ہوتا۔ اس اطلاق کے اعتبار سے معنیٰ اور لفظ میں مغایرت ہوگی اور کبھی معنیٰ کا اطلاق عین کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور عین قائم بالذات کو کہتے ہیں تو اس کے مقابلہ میں معنیٰ سے قائم بالغیر مراد ہوگا تو جب شیخ اشعری نے فرمایا "کلام اللہ معنیٰ قدیم" تو اصحاب کا ذہن اطلاقِ اول کی طرف گیا اور انھوں نے سمجھا کہ کلام اللہ حقیقت میں کلام نفسی ہے جو کلام لفظی کا معنیٰ اور مدلول ہے خود کلام لفظی حقیقی کلام اللہ نہیں ہے بلکہ اس کو مجازاً کلام اللہ کہا جاتا ہے حالانکہ اشعری رح کے قول میں معنیٰ کا لفظ عین کے مقابلہ میں ہے اور اشعری کی مراد یہ ہے کہ کلام اللہ عین اور قائم بالذات نہیں بلکہ وہ معنیٰ یعنی قائم بالغیر ہے اور چونکہ قائم بالغیر معنیٰ یعنی کلام نفسی اور لفظ یعنی کلام لفظی دونوں پر صادق ہے اس لئے اشعری کے نزدیک کلام اللہ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کا نام ہے اور وہ قدیم ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ لیکن جب کلام اللہ کلام نفسی اور نظم مؤلف دونوں کو شامل ہے تو کلام اللہ کو قدیم اور ذات باری کے ساتھ قائم ماننے سے نظم مؤلف کا بھی قدیم اور ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہونا لازم آتا ہے۔ حالانکہ نظم مؤلف کا قدیم اور ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہونا حنابلہ کا مذہب ہے نہ کہ اشاعرہ کا، تو اس اشکال کا صاحب مواقف نے وہ جواب دیا ہے جس کو شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول لا کما زعمت الحنابلۃ الخ سے نقل کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس معنیٰ میں نظم مؤلف کو قدیم اور ذاتِ باری کے ساتھ قائم نہیں کہتے جس معنی میں حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ نظم مؤلف جو مرتب اجزاء والا ہے۔ قدیم ہے۔ اس لئے کہ یہ تو بدیہی طور پر محال ہے کیونکہ مثال کے طور پر بسم اللہ کے سین کا تلفظ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک باء کا تلفظ گذر نہ جائے۔ اور اسی طرح میم کا تلفظ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک سین کا تلفظ گذر نہ جائے۔ علیٰ ہٰذا القیاس۔ اور گذر جانا یعنی ختم اور معدوم ہو جانا حادث ہونے کی علامت ہے جو قدیم ہونے کے منافی ہے۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ جس طرح حافظ قرآن کے ذہن کے ساتھ الفاظ بغیر ترتیب اور بغیر تقدم و تاخر کے قائم ہیں۔ ترتیب اور تقدم و تاخر تلفظ کے وقت حاصل ہوتا ہے کیونکہ آلۂ تلفظ یعنی زبان کو غیر مرتب الفاظ و حروف کے دفعۃً واحدۃً تلفظ پر قدرت نہیں ہے

اسی طرح جو الفاظ ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہیں وہ غیر مرتب اجزاء والے ہیں. ان میں تقدم و تأخر نہیں ہے۔ حتی کہ جس نے اللہ کا کلام سنا اس نے غیر مرتب اجزاء والا سنا کیونکہ ترتیب کا محتاج آلہ تلفظ ہے اور اللہ تعالیٰ اپنا کلام سنانے کے لئے آلہ تلفظ کا محتاج نہیں ہے، یہ صاحبِ مواقف کے کلام کا حاصل ہے۔

وهو جيّد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض، ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه، ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الاكون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كانت كلاما مؤلفا من الفاظ متخيلة او نقوش مترتبة، واذا تلفظ كانت كلاما مسموعا.

ترجمہ اور یہ صاحبِ مواقف کا حاصلِ کلام اس شخص کے نزدیک عمدہ ہوگا. جو ایسے لفظ کا تصور کر سکتا ہو جو ذاتِ واجب کے ساتھ قائم ہے دراں حالیکہ وہ نہیں مرکب ہے تلفظ کئے جانے والے حروف سے یا ایسے متخیل حروف سے جن میں سے بعض کا وجود بعض کے معدوم ہونے کے ساتھ مشروط ہے اور نہ ایسے مرتب اشکال و نقوش سے مرکب ہے جو الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور ہم تو نہیں سمجھتے ہیں حافظ قرآن کے ذہن کے ساتھ کلام کے قائم ہونے سے مگر حروف کی صورتوں کا اس کے خزانۂ خیال میں اس طرح جمع اور مرتسم ہونا کہ جب اس کی طرف التفات کرے تو وہ متخیل الفاظ یا مرتب نقوش سے مرکب کلام ہو اور جب تلفظ کرے تو سنا جانے والا کلام ہو۔

تشریح یہ شارح کی طرف سے صاحب مواقف کے کلام پر طعن ہے. جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کا ذاتِ واجب کے ساتھ قائم ہونا اس اعتبار سے بہت اچھا ہے کہ اس سے بلا تکلف قواعدِ شرع کی موافقت ہو جاتی ہے لیکن یہ بات غیر معقول ہے کیونکہ ایسے لفظ کا تصور ناممکن ہے جو ذات کے ساتھ قائم ہو. اور اس کے اجزاء میں ترتیب اور تقدم و تأخر نہ ہو اور تلفظ کئے جانے والے حروف سے اور الفاظ و حروف پر دلالت کرنے والے نقوش سے مرکب نہ ہو۔

والتكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذالك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود صفة لله تعالى لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكوّن له، وامتناع اطلاق الاسم المشتق على الشئ من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق وصفا له قائما به.

ترجمہ اور تکوین جس سے مراد وہ صفت ہے جس کو فعل، خلق، تخلیق اور ایجاد، احداث اور اختراع وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جس کا مطلب معدوم کو عدم سے نکال کر وجود کی طرف لانا بیان کیا جاتا ہے

اللہ تعالیٰ کی صفت ہے عقل اور نقل کے اس بات پر متفق ہونے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ عالم کا خالق اس کا مکوِّن ہے۔ اور شئی پر اسم مشتق کا اطلاق ممتنع ہونے کی وجہ سے بغیر اس کے کہ ماخذِ اشتقاق اس کی صفت ہو۔ اس کے ساتھ قائم ہو۔

تشریح اب تک جن سات صفات علم، حیات، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام کا بیان گذرا۔ ان کا باری تعالیٰ کی صفاتِ حقیقیہ ہونا اشعریہ اور ماتریدیہ کے درمیان متفق علیہ ہے۔ اب آٹھویں صفت کا ذکر فرمارہے ہیں جو مختلف فیہ ہے اور وہ تکوین ہے اور جسے خلق، ایجاد، احداث، وغیرہ سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ اشعریہ اس کو ایک امر اضافی اور اعتباری قرار دیتے ہیں۔ باری تعالیٰ کی حقیقی صفت نہیں مانتے۔ اور ماتریدیہ جن میں ماتنؒ بھی ہیں تکوین کو حقیقی صفت مانتے ہیں اور اس سے ایسی صفت مراد لیتے ہیں جس کے ذریعہ معدوم کو عدم سے نکال کر وجود کی طرف لایا جانا متحقق ہوتا ہے۔ ماتریدیہ تکوین اور خلق کے صفت الٰہی ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے عالم کا خالق اور مکوِّن ہونے پر عقل ونقل دونوں کا اتفاق ہے اور خالق اور مکوِّن اسم مشتق ہیں جس کا باری تعالیٰ پر اطلاق اس کے ماخذِ اشتقاق خلق اور تکوین کے باری تعالیٰ کی صفت اور اس کے ساتھ قائم ہوئے بغیر محال ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ خلق اور تکوین باری تعالیٰ کی صفت ہے۔ اس کے ساتھ قائم ہے۔ اور جو صفت کسی موصوف کے ساتھ قائم ہو وہ حقیقی ہے۔ معلوم ہوا کہ تکوین باری تعالیٰ کی حقیقی صفت ہے۔

ازلیۃ لوجوہ، الاول انہ یمتنع قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ لما مرّ الثانی انہ وصف ذاتہ فی کلامہ الازلی بانہ الخالق، فلو لم یکن فی الازل خالقا لزم الکذب، او العدول الی المجاز، واللازم باطل، ای الخالق فیما یستقبل او القادر علی الخلق من غیر تعذر الحقیقۃ علی انہ لو جاز اطلاق الخالق علیہ بمعنی القادر علی الخلق، لجاز اطلاق کل ما یقدر ھو علیہ من الاعراض علیہ الثالث انہ لو کان حادثا فاما بتکوین آخر، فیلزم التسلسل، وھو محال، ویلزم منہ استحالۃ تکوین العالم مع انہ مشاھد، واما بدونہ فیستغنی الحادث عن المحدث والاحداث، وفیہ تعطیل الصانع، الرابع انہ لو حدث لحدث إما فی ذاتہ، فیصیر محلا للحوادث او فی غیرہ کما ذھب الیہ ابو الھذیل من ان تکوین کل جسم قائم بہ، فیکون کل جسم خالقا ومکوِّنا لنفسہ، ولا خفاء فی استحالتہ۔

ترجمہ (وہ صفتِ تکوین) ازلی ہے چار وجوہ سے، اوّل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قائم

ہونا محال ہے۔ اس دلیل کی وجہ سے جو گذر چکی۔ **دوم** یہ ہے کہ اس نے اپنے ازلی کلام میں اپنی ذات کو خالق ہونے کے ساتھ متصف فرمایا۔ پس اگر وہ ازل میں خالق نہ ہو تو کاذب ہونا یا بغیر حقیقت کے متعذر ہونے کے مجاز یعنی خالق فی المستقبل یا قادر علی الخلق کے معنیٰ کی طرف جانا لازم آئے گا۔ اور لازم باطل ہے۔ علاوہ اس کے اگر اللہ تعالیٰ پر قادر علی الخلق کے معنی میں خالق کا اطلاق جائز ہو تو ہر اس عرض سے مشتق اسم کا اطلاق جائز ہوگا۔ جس پر وہ قادر ہے۔ **سوم** یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہو تو یا تو دوسری تکوین کے ذریعہ حادث ہوگی تو اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے عالم کی تکوین کا محال ہونا لازم آئے گا باوجود اس کے کہ وہ مشاہد ہے اور یا بغیر دوسری تکوین کے حادث ہوگا تو حادث کا محدِث اور احداث سے مستغنی ہونا لازم آئیگا اور اس سے صانع کی تعطیل اور اس کا بیکار محض ہونا لازم آتا ہے۔ **چہارم** یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہوگا تو یا اس کی ذات میں حادث ہوگا۔ ایسی صورت میں وہ محلِّ حوادث ہوگا یا اس کے علاوہ میں حادث ہوگا جیسا کہ ابوالہذیل کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے۔ ایسی صورت میں ہر جسم خود اپنی ذات کا مکوِّن اور خالق ہوگا اور اس کے محال ہونے میں کوئی خفاء نہیں۔

تشریح ۱۷۳ شارح رحؒ نے تکوین کے ازلی ہونے پر ماتریدیہ کی جانب سے ۴ دلیلیں ذکر فرمائی ہیں (۱) جب تکوین اللہ کی صفت ہے دراں حالیکہ شی کی صفت اس شے کے ساتھ قائم ہوتی ہے تو تکوین کو حادث ماننے سے اللہ کے ساتھ حادث کا قائم ہونا لازم آئے گا اور اللہ کا حادث ہونا محال ہے۔ لہٰذا تکوین کا حادث ہونا محال اور ازلی ہونا متعین ہے (۲) اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام ازلی میں اپنا خالق ہونا بیان فرمایا ہے اور اپنی طرف خلق کی اسناد فرمائی ہے۔ پس اگر اللہ تعالیٰ ازل میں خلق اور تکوین کے ساتھ متصف نہ ہوں۔ تو اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آئے گا۔ اور اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا موجبِ نقص ہونے کی وجہ سے محال ہے اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ کلامِ ازلی میں اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو مجازاً خالق فرمایا ہے اور خالق کے معنیٰ خالق فی المستقبل یا قادر علی الخلق ہیں۔ تو یہ معنیٰ حقیقی کو مراد لینا متعذر نہ ہونے کے باوجود مجاز کی طرف جانا ہوگا اور یہ باطل ہے۔ علاوہ اس کے اگر اللہ تعالیٰ پر خالق کا اطلاق قادر علی الخلق کے معنی میں جائز ہو تو پھر تمام اعراض سے مشتق اسماء مثلاً اسود، ابیض، احمر وغیرہ کا اطلاق بالترتیب قادر علی السواد، قادر علی البیاض اور قادر علی الحمرۃ کے معنیٰ میں جائز ہونا چاہیئے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ان اسماء کے ماخذِ اشتقاق اعراض پر قادر ہیں حالانکہ باری تعالیٰ پر ان اسماء کا اطلاق بالاتفاق باطل ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام ازلی میں اپنے آپ کو اس بناء پر خالق فرمایا کہ وہ ازل میں خلق اور تکوین کے ساتھ متصف تھا۔ لہٰذا خلق اور تکوین اس کی ازلی صفت ہوئی۔ (۳) اگر تکوین حادث ہوگی۔ تو یا تو دوسری تکوین کی وجہ سے حادث ہوگی اس بناء پر کہ ہر حادث کسی مکوّن کی تکوین اور کسی

موجد کے ایجاد کا محتاج ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں تسلسل لازم آئے گا کیونکہ وہ دوسری تکوین بھی حادث ہونے کے سبب تیسری تکوین کا محتاج ہوگی، اور تیسری تکوین بھی حادث ہونے کی وجہ سے چوتھی تکوین کا محتاج ہوگی علیٰ ہذا القیاس یہ سلسلہ لاالی نہایہ چلے گا اور تسلسل لازم آئے گا جو محال ہے۔ نیز اس سے عالم کے وجود کا محال ہونا لازم آئے گا کیونکہ عالم کا وجود ان تکوینات غیر متناہیہ پر موقوف ہوگا اور تکوینات کا غیر متناہی ہونا تسلسل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے اور جو محال پر موقوف ہو وہ بھی محال ہے۔ لہٰذا عالم کا وجود محال ہوگا حالانکہ وہ موجود اور مشاہد ہے۔ اور اگر تکوین بغیر کسی تکوین اور احداث محدث کے از خود حادث اور موجود ہوئی ہے تو حادث کا محدث اور اس کے احداث و ایجاد سے مستغنی اور بے نیاز ہونا لازم آئے گا اور کسی حادث کے محدث اور صانع سے مستغنی ہونے میں صانع کا بیکار رہنا لازم آتا ہے اس لئے کہ جب ایک چیز کا بغیر محدث اور صانع کے حادث اور موجود ہونا ممکن ہوگا تو اسی طرح تمام کائنات کا بغیر صانع کے حادث اور موجود ہونا ممکن ہوگا پھر تو صانع کی کوئی حاجت ہی نہ رہے گی (۴) اگر تکوین حادث ہو تو دو احتمال ہیں یا تو ذات باری میں حادث ہوگی۔ اس صورت میں ذات باری کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور ذات باری کا محل حوادث ہونا خود ذات باری کے حادث ہونے کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ لہٰذا تکوین کا ذات باری میں حادث ہونا بھی محال ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ذات باری کے علاوہ میں حادث ہو جیسا کہ معتزلہ میں سے ابو الہذیل علاف کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی تکوین خود اسی جسم کے ساتھ قائم ہے تو ایسی صورت میں ہر جسم کا خود اپنا خالق اور مکوِّن ہونا لازم آئے گا کیونکہ جب جسم کی تکوین خود اسی جسم کے ساتھ قائم ہوگی دراں حالیکہ تکوین جس کے ساتھ قائم ہو۔ وہی مکوِّن کہلاتا ہے۔ لہٰذا ہر جسم کا اپنا مکون ہونا لازم آئے گا اور یہ بداہتہً محال ہے۔ سو جب تکوین کے حادث ہونے کی دونوں صورتیں باطل ہوگئیں تو تکوین کا حادث ہونا بھی باطل ہوگیا۔ اور اس کا ازلی ہونا متعین ہوگیا۔

ومبنی هٰذه الادلة علی ان التکوین صفة حقیقیة کالعلم والقدرة، والمحققون من المتکلمین علی انه من الاضافات والاعتبارات العقلیة مثل کون الصانع تعالیٰ وتقدس قبل کل شئ ومعه وبعده ومذکورًا بالسنتنا ومعبودًا ومميتا ومُحيِيًا ونحو ذالك، والحاصل فی الازل هو مبدء التخلیق والترزیق والاماتة والاحیاء وغیر ذالك، ولا دلیل علی کونه صفة اخریٰ سوی القدرة والارادة، فان القدرة وان کانت نسبتها الیٰ وجود المکوَّن وعدمه علی السواء، لکن مع انضمام الارادة یتخصص احد الجانبین۔

ترجمہ اور ان دلائل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکوین حقیقی صفت ہے۔ جیسے علم اور قدرت (حقیقی صفت

ہیں) اور محققین متکلمین اس بات پر ہیں کہ وہ امور اضافیہ اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے۔ جیسے صانع تعالیٰ کا ہر چیز سے پہلے ہونا۔ ہر چیز کے ساتھ ہونا اور ہر چیز کے بعد ہونا، اور ہماری زبانوں سے مذکور ہونا اور معبود ہونا اور ممیت ہونا اور محی وغیرہ ہونا اور جو چیز ازل میں موجود ہے وہ تخلیق، ترزیق اماتت اور احیاء وغیرہ کا مبدءِ اور اس کے قدرت وارادہ کے علاوہ صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ قدرت کا تعلق اگرچہ مکون کے وجود اور عدم کے ساتھ یکساں ہے لیکن ارادہ کے منضم ہوجانے سے جانبین میں سے ایک کو ترجیح حاصل ہوجاتی ہے

۱۷۴

تشریح شارح رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد اشعریہ کے مذہب کو ترجیح دینا ہے جو تکوین کے حقیقی صفت ہونے کا انکار کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اور تکوین کی ازلیت پر جو دلائل پیش کئے گئے ہیں وہ تکوین کے حقیقی صفت ہونے پر مبنی ہیں اس لئے کہ اگر تکوین امر اضافی اور اعتباری ہو جیسا کہ اشعریہ کہتے ہیں۔ تو پہلی دلیل جس میں تکوین کے حادث ہونے کی صورت میں ذات باری کے ساتھ اس کے قیام کو ممتنع قرار دیا گیا ہے اور چوتھی دلیل جس میں تکوین کے حادث ہونے کی صورت میں ذاتِ باری کے اس کا محل ہونے کو محال کہا گیا ہے درست نہیں ہوگی۔ کیونکہ امر اضافی اور اعتباری کا ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہونا اور ذاتِ باری کا امر اعتباری کے لئے محل ہونا جائز ہے۔ اسی طرح تیسری دلیل جس میں تکوین کو حادث ماننے کی صورت میں دوسری تکوین کا محتاج قرار دیا گیا ہے اس لئے درست نہ ہوگی کہ جب تکوین امر اضافی اور اعتباری ہوگی۔ تو وہ تکوین کا محتاج نہیں ہوگی۔ اور محققین اشعریہ جن میں خود شارح بھی ہیں۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ جس طرح قبلیت اور بعدیت اور معیت یعنی اللہ تعالیٰ کا ہر چیز سے پہلے ہونا اور ہر چیز کے بعد ہونا اور ہر چیز کے ساتھ ہونا بایں معنیٰ اضافی اور اعتباری اوصاف ہیں کہ ان کے مفہوم میں غیر کی طرف اضافت ملحوظ ہے۔ یہ سب حادث ہیں اور ان کے حادث ہونے سے کوئی محال لازم نہیں آتا۔ اسی طرح تکوین بھی امر اضافی اور اعتباری ہے اس کے حادث ہونے سے کوئی محال لازم نہیں آئے گا۔ ازلی تو وہ چیز ہے جو امور اضافیہ یعنی تخلیق ترزیق، احیاء، اِماتت، تصویر وغیرہ کا مبدء اور علت ہے، جس کے ذریعہ معدوم کا ایجاد ہوتا ہے۔ اور وہ قدرت اور ارادہ کے علاوہ اور کوئی صفت نہیں ہے اس لئے کہ قدرت کا تعلق اگرچہ مخلوق کے وجود اور عدم کے ساتھ یکساں ہے۔ مگر جب اس کے ساتھ ارادہ کا انضمام ہوجاتا ہے تو وجود کو عدم پر ترجیح حاصل ہوجاتی ہے۔ حاصل یہ کہ قدرت کا کسی چیز کے ایجاد سے تعلق ہی تکوین ہے اور تعلق امر اضافی و اعتباری ہے لھذا تکوین بھی امر اضافی اور اعتباری ہے۔

ماتریدیہ تکوین کو قدرت اور ارادہ کے علاوہ صفت قرار دینے کے سلسلہ میں یہ تفصیل کرتے ہیں کہ قدرت کا اثر صحت وجود یعنی امکانِ وجود ہے بایں معنیٰ کہ قدرت کا جس چیز سے تعلق ہوتا ہے وہ ممکن ہوتی

ہے اور ممکن کے وجود اور عدم دونوں کا احتمال ہوتا ہے اور ارادہ کا اثر ترجیح وجود ہے بایں معنیٰ کہ ارادہ کا جس چیز سے تعلق ہوجاتا ہے اس کا وجود اس کے عدم پر راجح ہوجاتا ہے اور تکوین کا اثر بالفعل وجود ہے۔ ارشاد باری تعالٰے "انما امرہ اذا اراد شیأان یقول لہ کُن فیکون" سے بھی اس مذہب کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اگر قدرت اور ارادہ شی کے وجود بالفعل کے لئے کافی ہوتا۔ تو کہا جاتا "اذا اراد شیأ فیکون" جب اللہ تعالٰے کسی چیز کی ایجاد کا ارادہ فرماتے ہیں تو وہ چیز موجود ہوجاتی ہے۔ مگر ایسا نہیں کہا گیا بلکہ اللہ تعالٰے فرماتے ہیں کہ جب وہ کسی چیز کے ایجاد کا ارادہ فرماتا ہے تو صرف ارادہ ہی کافی نہیں ہوتا بلکہ اور بھی کچھ کرنا ہوتا ہے البتہ زیادہ نہیں بلکہ "انما امرہ" صرف اتنا کام ہوتا ہے "أن یقول لہ کُن" کہ اس چیز کو حکم فرمادیں کہ تو موجود ہوجا۔ جب کُن فرمادیتے ہیں۔ "فیکون" تو وہ چیز موجود ہوجاتی ہے اور یہ کُن فرمانا ہی تکوین ہے

معلوم ہوا کہ تکوین کا اثر بالفعل وجود ہے۔ یہی مطلب ہے بعض ماتریدیہ کے اس قول کا کہ قدرت صفت مصححہ ہے۔ ارادہ صفت مرجّحہ ہے اور تکوین صفتِ مؤثرہ ہے۔ یعنی قدرت کے تعلق سے وجود کا امکان ہوتا ہے۔ ارادہ کے تعلق سے وجود کو عدم پر ترجیح ہوتی ہے اور صفتِ تکوین کے تعلق کے اثر سے شی بالفعل موجود ہوجاتی ہے۔

ولما استدل القائلون بحدوث التکوین بانہ لا یتصور بدون المکوّن کالضرب بدون المضروب، فلو کان قدیما لزم قدم المکوّنات، وھو محال، اشار الی الجواب بقولہ **وھو ای التکوین تکوینہ للعالم ولکل جزء من اجزاءہ لا فی الازل، بل لوقت وجودہ علی حسب علمہ وقدرتہ،** فالتکوین باق ازلاً وابداً، والمکوّن حادث بحدوث التعلق کما فی العلم والقدرۃ وغیرھما من الصفات القدیمۃ التی لا یلزم من قدمھا قِدم متعلقاتھا لکون تعلقاتھا حادثۃ۔

ترجمہ اور جب تکوین کو حادث کہنے والوں نے یہ استدلال پیش کیا کہ تکوین کا بغیر مکوّن کے تصور نہیں کیا جاسکتا۔ جیسے ضرب کا بغیر مضروب کے۔ پس اگر تکوین قدیم ہوگی تو مکوّنات کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے تو مصنف نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ وہ تکوین اللہ تعالٰے کا عالم اور اس کے ہر ہر جزء کو مکوّن اور مخلوق فرمانا ہے لیکن ازل میں نہیں بلکہ اس کے علم اور قدرت کے مطابق اس کے وجود کے وقت میں، تو تکوین ازل سے ابد تک باقی ہے اور مکون حادث ہے تعلق کے حادث ہونے کے سبب جیسا کہ علم اور قدرت وغیرہ ان صفاتِ قدیمہ میں ہے۔ جن کے قدیم ہونے سے ان کے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

۱۷۵ **تشریح** تکوین کو حادث کہنے والوں کا استدلال یہ ہے کہ جس طرح ضرب کا تحقق بغیر مضروب کے نہیں ہو سکتا، اسی طرح تکوین کا بغیر مکوَّن (بفتح الواو) کے تصور نہیں ہو سکتا۔ لهٰذا اگر تکوین قدیم اور ازلی ہو گا تو مکون کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ مکوّن یعنی عالم کا اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ ماتن نے جس جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ تکوین قدیم ہے اور مکون اور مخلوق کے ساتھ اس کا تعلق حادث ہے اور تعلق کا حادث ہونا متعلَّق (بفتح اللام) یعنی مکون اور مخلوق کے حادث ہونے کو مستلزم ہے۔ صفتِ متعلقہ یعنی تکوین کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں۔ جس طرح علم و قدرت وغیرہ صفات قدیمہ کا قدیم ہونا ان کے متعلقات یعنی معلومات اور مقدورات وغیرہ کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں کیونکہ ان کا تعلق حادث ہے اور تعلق کا حادث ہونا متعلَّق کے حادث ہونے کو مستلزم ہے۔ لیکن ماتن کی عبارت مذکورہ جواب پر واضح طور پر دلالت نہیں کر رہی ہے اس لئے شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس عبارت کو جواب نہیں کہا بلکہ جواب مذکور کی طرف اشارہ قرار دیا۔ ماتن کے لئے یہ عبارت اختیار کرنا زیادہ مناسب تھا "ان اللہ موصوف فی الازل بکونہ مکوّنا للعالم ولکل جزء من اجزاءہ فی وقت وجودہ" یعنی اللہ تعالیٰ عالم اور اس کے ہر جزء کا اس کے وجود کے وقت میں مکوِن اور خالق ہونے کے ساتھ ازل میں ہی متصف تھے البتہ خالقیت کا ظہور ازل کے بعد ہوا۔ جب صفتِ تکوین کا مکوّن سے تعلق قائم ہوا۔

وهٰذا التحقيق ما يقال ان وجودَ العالمِ اِن لم يتعلق بذاتِ الله تعالىٰ او صفةٍ من صفاتہ لزم تعطيلُ الصانع واستغناءُ تحققِ الحوادث عن الموجِد وهو محال۔ واِن تعلق فاما ان يستلزم ذالک قِدمَ ما يتعلق وجودہ بہ فيلزم قِدمُ العالم وهو باطل اولاً، فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوثِ المكوَّنِ المتعلَّقِ بہ

ترجمہ اور یہ (جوابِ مذکور) اس جواب کی تحقیق ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ اگر عالم کے وجود کا اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی صفات میں سے کسی صفت سے کوئی تعلق نہ ہو تو صانع کا بیکار محض ہونا اور حوادث کے وجود کا موجد سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اگر تعلق ہو تو یا تو یہ تعلق اس چیز کے قدیم ہونے کو مستلزم ہو گا جس کے وجود کا اس سے تعلق ہے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے یا اس کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہو گا تو چاہیئے کہ تکوین بھی قدیم ہو۔ اس مکوّن اور مخلوق کے حادث ہونے کے باوجود جو اس سے متعلق ہے۔

۱۷۶ **تشریح** صاحب عمدہ امام نور الدین بخاری نے جو امام صابونی کے نام سے مشہور ہیں، تکوین کے حادث ہونے پر اشعریہ کے استدلال سے معارضہ کرتے ہوئے تکوین کے قدیم ہونے پر استدلال

پیش کیا ہے کہ عالم کے وجود میں تین احتمال ہیں (۱) عالم کے وجود کا اللہ کی ذات اور اس کی کسی صفت سے کوئی تعلق نہ ہو یہ صورت اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں صانع یعنی اللہ تعالیٰ کا بیکار محض ہونا اور نام کا صانع ہونا لازم آئیگا نیز حوادث کا صانع اور موجِد سے مستغنی ہونا لازم آئے گا (۲) دوسرا احتمال ہے کہ وجودِ عالم کا اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفاتِ قدیمہ میں سے کسی صفت کے ساتھ تعلق ہو اور قدیم صفت کے ساتھ یہ تعلق عالم کے وجود کے قدیم ہونے کو مستلزم ہو۔ یہ بھی باطل ہے کیونکہ عالم کا اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ (۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ عالم کا وجود اللہ تعالیٰ کی کسی قدیم صفت سے متعلق ہو۔ مگر قدیم صفت سے تعلق خود عالم کے قدیم ہونے کو مستلزم نہ ہو جس کا وجود اس قدیم صفت سے متعلق ہے۔ پھر تو چاہیئے کہ اسی طرح صفتِ تکوین بھی قدیم ہو۔ اور اس کا قدیم ہونا اس مکون کے قدیم ہونے کو مستلزم نہ ہو۔ جس کا وجود صفتِ تکوین سے متعلق ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ماتن رحمۃ اللہ علیہ کے اشارہ کئے ہوئے جواب کو صاحبِ عمدہ کے اس جواب کی تحقیق کہا۔ اس لئے کہ مذکورہ جواب میں صرف صفتِ تکوین کو قدیم کہنے اور مکون کے ساتھ اس کے تعلق کو حادث کہنے پر اکتفا کیا گیا ہے اور صرف اتنی بات سے اشعریہ کا استدلال "لو کان التکوین قدیما کان المکوّن قدیمًا" دفع ہو جاتا ہے۔ برخلاف صاحبِ عمدہ کے جواب کے کہ وہ ایسے مقدمات کے ابطال پر موقوف ہے جس کا کوئی فائدہ نہیں۔ مثلاً تعطیل صانع، استغناء حوادث عن الموجد اور قدم عالم وغیرہ کیونکہ ان کے بطلان پر تو سب کا اتفاق ہے۔

ومایقال من ان القول بتعلق وجود المکوّن بالتکوین قول بحدوثہ، اذ القدیم ما لا یتعلق وجودہ بالغیر، والحادث ما یتعلق بہ۔ ففیہ نظر، لان ھذا معنی القدیم والحادث بالذات علی ما تقول بہ الفلاسفۃ، واما عند المتکلمین فالحادث ما لوجودہ بدایۃ ای یکون مسبوقا بالعدم، والقدیم بخلافہ، ومجرد تعلق وجودہ بالغیر لا یستلزم الحدوث بھٰذا المعنی لجواز ان یکون محتاجا الی الغیر صادرًا عنہ دائما بدوامہ کما ذھب الیہ الفلاسفۃ فیما ادّعوا قدمہ من الممکنات کالھیولیٰ مثلاً۔

ترجمہ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ تکوین کے ساتھ مکوّن کے وجود کے تعلق کا قائل ہونا مکوّن کے حدوث کا قائل ہونا ہے۔ اس لئے کہ قدیم وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق نہ ہو۔ اور حادث وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق ہو۔ تو اس قول میں اشکال ہے اس لئے کہ یہ فلاسفہ کے قول کے مطابق قدیم اور حادث بالذات کا معنی ہے۔ رہا متکلمین کے نزدیک تو حادث وہ ہے جس کے وجود کی ابتداء ہو۔ یعنی جو مسبوق بالعدم ہو اور قدیم اس کے برخلاف ہے اور محض مکون کے وجود کا غیر سے متعلق ہونا اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے

اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ وہ غیر کا محتاج ہو، غیر سے صادر ہو۔ اس غیر کے دوام کے سبب دائم ہو۔ جیسا کہ ان ممکنات کے بارے میں جن کے قدیم ہونے کا ان کا دعویٰ ہے مثلاً ہیولیٰ کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب ہے۔

تشریح صاحب کفایہ نے تکوین کے حدوث پر اشعریہ کے استدلال کو دوسرے طریقے سے رد کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اشعریہ نے اپنے استدلال میں کہا ہے کہ اگر تکوین ازلی ہوگی تو مکوّن کے وجود کا تکوین کے ساتھ تعلق بھی ازل میں ہوگا اور ایسی صورت میں مکوّن یعنی عالم کا ازلی ہونا لازم آئے گا جو محال ہے تو آپ دیکھئے اس استدلال میں اشعریہ نے یہ تسلیم کیا کہ مکوّن کے وجود کا تکوین کے ساتھ تعلق ہوگا۔ اس کے ساتھ دوسرا مقدمہ یہ ملایئے کہ جس کے وجود کا غیر سے تعلق ہو وہ حادث ہے اس سے معلوم ہوا کہ مکوّن حادث ہے اگرچہ تکوین ازلی اور قدیم ہے۔ شارح صاحب مواقف کے اس رد پر یہ اشکال وارد کرتے ہیں کہ صاحب مواقف نے حادث کا جو معنیٰ بیان کیا ہے وہ فلاسفہ کے قول کے مطابق حادث بالذات کہلاتا ہے متکلمین کے یہاں حادث کا یہ معنیٰ معتبر نہیں۔ ان کے یہاں تو حدوث سے حدوث زمانی ہی مراد ہوتا ہے اور حادث کے معنیٰ اس چیز کے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو۔ یعنی پہلے معدوم تھی پھر موجود ہوئی، اور کسی چیز کے وجود کا غیر سے متعلق ہونا اس معنیٰ میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں کہ پہلے معدوم رہی ہو پھر موجود ہوئی ہو، جیسا کہ بعض ممکنات مثلاً ہیولیٰ کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب ہے کہ اس کا وجود واجب تعالیٰ سے متعلق ہے اس سے بالایجاب یعنی اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہے اور اس اعتبار سے وہ حادث بالذات ہے۔ مگر اس کے دائمی اور ازلی ہونے کے سبب سے یہ بھی ازلی اور قدیم بالزمان ہے۔

نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختیار دون الایجاب بدلیل لا یتوقف علی حدوث العالم کان القول بتعلق وجوده بتکوین الله تعالیٰ قولاً بحدوثه

ترجمہ ہاں! جب ہم صانع سے اختیاری طور پر نہ کہ ایجاب کے طور پر عالم کا صدور ایسی دلیل سے ثابت کریں جو حدوثِ عالم پر موقوف نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کی تکوین کے ساتھ اس کے وجود کے تعلق کا قائل ہونا اس کے حدوث کا قائل ہونے کو مستلزم ہوگا۔

تشریح یہ صاحب کفایہ کے کلام کی توجیہ ہے اور ایک ضمیمہ کے ساتھ اس کی صحت کا اعتراف ہے اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر مکوّن یعنی عالم کا صانع مختار کا معلول اور مصنوع ہونا ایسی دلیل سے ثابت کریں جو حدوثِ عالم پر موقوف نہ ہو تو ایسی صورت میں مکوّن کا تکوین کے ساتھ تعلق یقیناً مکوّن کے حادث بمعنیٰ مسبوق بالعدم ہونے کو مستلزم ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ اس کا وجود غیر سے متعلق ہے بلکہ اس وجہ سے کہ وہ فاعل مختار کا معلول اور مصنوع ہے اور فاعل مختار کا معلول حادث بمعنیٰ مسبوق بالعدم ہوتا ہے

اس لئے کہ فاعل اس مصنوع کے ایجاد اور اس کی تکوین کا ارادہ یا تو اس کے وجود کی حالت میں کرے گا۔ یا اس کے عدم کی حالت میں۔ پہلی صورت تو تحصیل حاصل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ لامحالہ مصنوع کے ایجاد کا ارادہ اس کے عدم کی حالت میں ہوگا۔ اور جو چیز عدم آشنا ہو وہ حادث بالزمان بمعنی مسبوق بالعدم ہے۔ رہی یہ بات کہ صانع کا مختار ہونا ایسی دلیل سے ثابت کرنا چاہیئے جو حدوثِ عالم پر موقوف نہ ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عالم کا حادث ہونا صانع کے مختار ہونے سے ثابت کیا جاتا ہے بایں طور کہ کہا جاتا ہے کہ اگر عالم قدیم ہوتا تو اس کا صانع مختار نہ ہوتا۔ مگر اس کا صانع مختار ہے۔ معلوم ہوا کہ عالم قدیم نہیں بلکہ حادث ہے۔ پس اگر صانع کا مختار ہونا ایسی دلیل سے ثابت کیا جائے جو حدوث عالم پر موقوف ہو۔ تو دور لازم آئے گا۔

ومن ھھنا یقال ان التنصیص علی کل جزء من اجزاء العالم اشارۃ الی الرد علی من زعم قِدَم بعض الاجزاء کالھیولیٰ والا فھم انما یقولون بقدمھا بمعنی عدم المسبوقیۃ بالعدم لا بمعنی عدم تکونہ بالغیر۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ مصنف رحؒ کا، عالم کے ہر ہر جز کی صراحت کرنا ان لوگوں کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو بعض اجزاء مثلاً ہیولیٰ کے قدیم ہونے کے قائل ہیں۔ ورنہ وہ ان کے قدیم بمعنی مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قائل ہیں نہ کہ مکوّن بالغیر نہ ہونے کے معنی میں۔

تشریح یہ نظر مذکور کا بقیہ حصہ ہے درمیان میں شارح رحؒ کا قول نعم اذا اثبتنا الخ جملہ معترضہ تھا۔ شارحؒ نے اوپر بیان فرمایا تھا کہ متکلمین کے نزدیک حادث اس کو کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو اب اسی معنی کی تائید پیش کرتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ حادث کا معنی متکلمین کے نزدیک مسبوق بالعدم ہے بعض لوگوں نے کہا کہ مصنف رحؒ کا عالم کے ہر ہر جزء کی طرف اشارہ کرنا اور ہر ہر جزء کی طرف تکوین بمعنی اخراجِ معدوم الی الوجود کی اضافت کرنا۔ ان فلاسفہ کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو بعض اجزاء مثلاً ہیولیٰ کے قدیم ہونے کے قائل ہیں ورنہ اگر قدیم کے معنی مکوّن بالغیر نہ ہونے اور حادث کے معنی مکوّن بالغیر ہونے یعنی اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہونے کے ہوں۔ تو فلاسفہ کی تردید نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ ہیولیٰ وغیرہ کے قدیم بمعنی مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قائل ہیں۔ قدیم بمعنی مکوّن بالغیر نہ ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ عالم کو مکوّن بالغیر بمعنی اپنے وجود میں غیر یعنی اللہ تعالیٰ کا محتاج تو وہ بھی مانتے ہیں۔

والحاصل انا لا نسلم انہ لا یتصور التکوین بدون وجود المکوّن، وان وزانہ معہ وزان الضرب مع المضروب، فان الضرب صفۃ اضافیۃ لا یتصور بدون المضافین اعنی الضارب والمضروب، والتکوین صفۃ حقیقیۃ ھی مبدء الاضافۃ التی ھی اخراج

المعدوم من العدم الی الوجود لا عینہا حتی لو کانت عینہا علی ما وقع فی عبارۃ المشائخ لکان القول بتحققہ بدون المکوّن مکابرۃً وانکارًا للضروری فلا یندفع بما یقال من ان الضرب عرض مستحیل البقاء فلا بدّ لتعلقہ بالمفعول ووصول الالم الیہ من وجود المفعول معہ اذ لو تاخر لانعدم ھو، بخلاف فعل الباری تعالٰی فانہ ازلی واجب الدوام یبقٰی الی وقت وجود المفعول۔

ترجمہ اور حاصل یہ ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ تکوین کا بغیر مکون کے وجود کے تصور نہیں کیا جاسکتا اور یہ کہ تکوین کی حیثیت مکون کے ساتھ وہی ہے جو ضرب کی مضروب کے ساتھ حیثیت ہے اس لئے کہ ضرب ایک اعتباری اور اضافی صفت ہے دونوں امرِ اضافی یعنی ضارب اور مضروب کے بغیر اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا اور تکوین ایک حقیقی صفت ہے جو اس اضافت کا مبدء ہے جو اخراجِ معدوم الی الوجود کا نام ہے۔ بعینہ اضافت نہیں ہے یہاں تک کہ اگر عین اضافت ہوتی جیسا کہ مشائخ کی عبارت میں واقع ہے تو بغیر مکوّن کے اس کے پائے جانے کا قول تکبر ہوگا اور بدیہی کا انکار ہوگا پس اشعریہ کا استدلال نہیں دفع ہوگا اس جواب سے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ ضرب ایک عرض ہے جس کا بقاء محال ہے تو مفعول کے ساتھ اس کے متعلق ہونے اور مفعول تک اَلَم پہونچنے کے لئے اس کے ساتھ مفعول کا وجود ضروری ہے اس لئے کہ اگر وہ (مفعول) مؤخر ہوگا۔ تو وہ (ضرب) معدوم ہوگا۔ برخلاف فعل باری کے کہ وہ ازلی واجب الدوام ہے۔ مفعول کے پائے جانے کے وقت تک باقی رہتا ہے۔

تشریح مصنفؒ نے اپنے قول وھو تکوینہ للعالم الخ سے تکوین کے حادث ہونے پر اشعریہ کے استدلال کے جس جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تکوین کو مکوّن کے ساتھ وہی نسبت حاصل ہے جو ضرب کو مضروب کے ساتھ ہے یہاں تک کہ جس طرح ضرب کا تحقق بغیر مضروب کے نہیں ہوتا۔ اسی طرح سے تکوین کے وجود کا بغیر مکون کے تصور نہیں کیا جاسکتا لہٰذا اگر تکوین ازلی ہوگی تو مکوّن یعنی عالم کا ازلی ہونا لازم آئیگا اور تسلیم نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ تکوین اور ضرب میں واضح فرق ہے اور وہ یہ کہ ضرب ایک اضافی اور اعتباری صفت ہے۔ جو بغیر ضارب اور مضروب کے متصور نہیں۔ برخلاف تکوین کے کہ وہ حقیقی صفت ہے جو معنی اضافی یعنی اخراج المعدوم من العدم الی الوجود کا مبدء اور علت ہے۔ بعینہ امر اضافی یعنی اخراج معدوم من العدم الی الوجود نہیں ہے۔ جیسا کہ بعض مشائخ اشاعرہ کے کلام میں بر سبیلِ تسامح اس امرِ اضافی کو تکوین کہہ دیا گیا۔ ہاں اگر تکوین بعینہ اس امر اضافی یعنی اخراجِ معدوم کا نام ہوتا، تو اس صورت میں واقعی بغیر مکون کے تکوین کے پائے جانے کا قول ہٹ دھرمی اور ایک بدیہی چیز کا انکار ہوتا۔

قولہ: فلا یندفع الخ. جب بعض مشائخ نے تکوین کی تفسیر اخراج معدوم الی الوجود سے کی تو صاحب عمدہ امام صابونی نے مشائخ کی اس تفسیر کو ظاہر پر محمول کرتے ہوئے تکوین کو بعینہ امر اضافی یعنی اخراج معدوم سمجھا اور اشعریہ کے استدلال کا جواب ضرب اور تکوین کے درمیان بایں طور فرق بیان کرکے دیا کہ ضرب چونکہ نہ باقی رہنے والے اعراض میں سے ہے. اس لئے اس کے تحقق کے وقت مفعول یعنی مضروب کا وجود ضروری ہے برخلاف تکوین کے کہ وہ واجب البقاء ہے. اس لئے وہ ازل سے لے کر ازل کے بعد مکوّن کے وجود کے وقت تک باقی رہے گی. شارح رحمۃ اللہ علیہ ان کے اس جواب کو رد کر رہے ہیں کہ اس سے اشعریہ کا استدلال دفع نہیں ہوگا کیونکہ اشعریہ تکوین کو عین اضافت نہیں مانتے.

قولہ: بخلاف فعل الباری الخ فعل باری سے صفت تکوین مراد ہے. چونکہ شارح اشعری ہیں اور اشعریہ کے نزدیک تکوین صفات افعال میں سے ہے. اس لئے تکوین کو لفظ فعل سے تعبیر کیا.

وھو غیر المکوّن عندنا لان الفعل یغایر المفعول بالضرورۃ کالضرب مع المضروب والاکل مع الماکول، ولانہ لو کان نفس المکوّن لزم ان یکون المکون مکوّنا مخلوقا بنفسہ ضرورۃ انہ مکوّن بالتکوین الذی ھو عینہ، فیکون قدیما مستغنیا عن الصانع، وھو محال، وان لا یکون للخالق تعلق بالعالم سوی انہ اقدم منہ قادر علیہ من غیر صنع وتاثیر فیہ ضرورۃ تکونہ بنفسہ، وھذا لا یوجب کونہ خالقا والعالم مخلوقا، فلا یصح القول بانہ خالق للعالم وصانع لہ، ھذا خلف، وان لا یکون اللہ تعالیٰ مکونا للاشیاء ضرورۃ انہ لا معنی للمکوّن الا من قام بہ التکوین، والتکوین اذا کان عین المکوّن لا یکون قائما بذات اللہ تعالیٰ، وان یصح القول بان خالق سواد ھذا الحجر اسود، وھذا الحجر خالق للسواد اذ لا معنی للخالق والاسود الا من قام بہ الخلق والسواد وھما واحد فمحلھما واحد

ترجمہ اور وہ (تکوین)، ہم ماتریدیہ کے نزدیک مکوّن کا غیر ہے اس لئے کہ فعل اپنے مفعول کا یقینی طور پر غیر ہوتا ہے. جیسے ضرب مضروب کے ساتھ اور اکل ماکول کے ساتھ (مغایرت رکھتا ہے)، اور اس لئے کہ اگر تکوین عین مکوّن ہو تو لازم آئے گا (۱) کہ مکوّن از خود مکوّن اور مخلوق ہو اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ وہ اس تکوین کی وجہ سے مکوّن (اور موجود) ہوگا جو عین مکون ہے. پس وہ قدیم ہوگا. صانع سے مستغنی ہوگا. اور یہ محال ہے. اور (لازم آئے گا) (۲) کہ خالق کو عالم سے کوئی تعلق نہ ہو. سوائے اس کے کہ وہ عالم سے قدیم ہو اور اس پر قادر ہو بغیر اس کو بنائے اور اس میں تاثیر کئے ہوئے

اس کے خود مکوّن اور مخلوق ہو جانے کی وجہ سے، اور یہ چیز اس کے خالق ہونے اور عالم کے مخلوق ہونے کو ثابت نہیں کرتی۔ لہٰذا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ عالم کا خالق اور اس کا صانع ہے۔ یہ خلاف مفروض ہے۔ اور لازم آئے گا (۳) اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکوِّن اور خالق نہ ہو۔ اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مکوّن سے وہی مراد ہے جس کے ساتھ تکوین قائم ہو اور تکوین جب عین مکوّن ہو گی تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہوگی۔ اور (۴) لازم آئے گا کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر خالق سواد ہے اس لئے کہ خالق اور اسود کا کوئی معنیٰ نہیں سوائے اس شخص کے جس کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہو۔ اور دونوں ایک ہیں تو دونوں کا محل بھی ایک ہوگا۔

تشریح جب اشعریہ نے دیکھا کہ نصوص میں مخلوق پر خلق کا اطلاق ہوا ہے۔ مثلاً "ھٰذا خلق اللہ فاروني ماذا خلق الذين من دونه" اسی طرح "اِن فی خلق السموات والارض" اسی طرح عرف میں بھی کہا جاتا ہے "اجتمع خلق عظیم" ان سب میں خلق بمعنیٰ مخلوق ہے۔ اس لئے اشعریہ نے کہا کہ خلق عین مخلوق ہے اور تکوین عین مکوّن ہے۔ مصنف رؒ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم ماتریدیہ کے نزدیک تکوین اور مکون میں مغایرت ہے۔ شارح رؒ نے ماتریدیہ کی طرف سے اس پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں پہلی دلیل جس کا صغریٰ محذوف ہے یہ ہے کہ تکوین فعل ہے اور ہر فعل اپنے مفعول کا غیر ہوتا ہے۔ لھٰذا تکوین بھی اپنے مفعول یعنی مکوّن کا غیر ہوگا۔ جس طرح ضرب مضروب کا اور اکل ماکول کا غیر ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر تکوین عین مکون ہو تو (۱) لازم آئے گا کہ مکوّن از خود مخلوق اور موجود ہو کیونکہ وہ مکون اور موجود ہوگا اس تکوین کے سبب جو عین مکوّن ہے تو خود اپنی ذات سے موجود ہوا۔ اور جو بذاتِ خود موجود ہوا پنے وجود میں دوسرے کا محتاج نہ ہو وہ قدیم ہے۔ لھٰذا مکوّن جو کہ عالم ہے قدیم ہوگا اور چونکہ قدیم صانع سے مستغنی ہوتا ہے لہٰذا مکون صانع سے مستغنی بھی ہوگا۔ اور یہ محال ہے۔ (۲) یہ بھی لازم آئے گا کہ خالق کو عالم کے ساتھ اس کے مقابلہ میں زیادہ قدیم ہونے اور اس پر قادر ہونے کے علاوہ اور کوئی تعلق نہ ہو۔ کیونکہ تکوین کے عین مکوّن ہونے کی صورت میں جب مکوّن از خود موجود اور مکوّن ہوگا۔ تو اس کے وجود میں خالق کا کوئی دخل نہیں ہوگا تو پھر خالق کو خالق کہنا صحیح نہ ہوگا۔ (۳) جب تکوین عین مکون ہوگا تو مکون کے حادث ہونے کی طرح تکوین بھی حادث ہوگی اور ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے۔ لھٰذا تکوین بھی ذاتِ باری کے ساتھ قائم نہ ہوگی۔ پھر باری تعالیٰ اشیاء کے مکوِن اور خالق نہ ہوں گے۔ کیونکہ مکوِن (بکسر الواو) وہی ہوگا جس کے ساتھ تکوین قائم ہو۔ (۴) تکوین کو عین مکون ماننے سے یہ بھی لازم آئے گا کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے۔

۱۷۸

اس لئے کہ خلق تکوین ہے اور سواد مکون ہے۔ اور جب تکوین ومکون ایک ہوں گے تو خلق و سواد بھی ایک ہوں گے اور جب خلق و سواد ایک ہوں گے تو دونوں کا محل بھی ایک ہوگا چنانچہ پتھر کے سواد کا خالق وہ ہوگا جس کے ساتھ خلق قائم ہوا اور جس کے ساتھ خلق قائم ہوگا اس کے ساتھ سواد بھی قائم ہوگا اور جس کے ساتھ سواد قائم ہو وہ اسود ہے۔ معلوم ہوا کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے۔ اسی طرح خالق سواد وہ ہوگا جس کے ساتھ خلق قائم ہوا اور خلق اس کے ساتھ قائم ہوگا جس کے ساتھ سواد قائم ہوا اور سواد ہٰذا لحجر کے ساتھ قائم ہے۔ معلوم ہوا کہ خالق سواد هٰذا الحجر ہے۔

وَهٰذا كلّه تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل في امثال هٰذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما تكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز، بل يطلب لكلامه محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء، فان من قال التكوين عين المكوّن اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا، فليس هٰهنا الا الفاعل والمفعول، وامّا المعنى الّذى يعبّر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذالك، فهو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول، وليس امرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج، ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكوّن، لتلزم المحالات، وهٰذا كما يقال ان الوجود عين الماهية فى الخارج بمعنى انه ليس فى الخارج للماهية تحقق، و لعارضها المسمّى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمع اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت، فكونها هو وجودها لكنهما متغايران فى العقل، بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هٰذا الراى الّا باثبات انّ تكوّن الاشياء وصدورها عن البارى تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة

ترجمہ اور یہ سب فعل اور مفعول کے باہم متغایر ہونے کے حکم کے ضروری ہونے پر تنبیہ ہے۔ لیکن عاقل کے لئے مناسب یہ ہے کہ ان جیسے مباحث میں غور کرے اور راسخ علماءِ اصول کی طرف ایسی بات منسوب نہ کرے جس کا محال ہونا بدیہی ہو، اور ہر اس شخص پر عیاں ہو جس کو معمولی سوجھ بوجھ بھی حاصل ہے بلکہ اسے چاہیئے کہ اس کے کلام کا ایسا صحیح معنیٰ تلاش کرے جو علماء کے نزاع اور عقلاء کے اختلاف کا محل بن سکے۔ اس لئے کہ جس نے یہ کہا کہ تکوین عین مکوّن ہے۔ اس کی مراد یہ تھی کہ فاعل جب کوئی فعل کرتا ہے تو وہاں فاعل اور مفعول کے علاوہ کچھ بھی (خارج میں) نہیں ہوتا، رہا وہ معنیٰ

جس کو تکوین اور ایجاد وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو وہ ایک اعتباری چیز ہے۔ جو مفعول کی طرف فاعل کی نسبت سے عقل میں حاصل ہوتی ہے۔ ایسا امر نہیں جو مفعول کا مغایر ہو خارج میں حقیقۃً موجود ہو۔ ان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تکوین کا مفہوم بعینہ وہی ہے جو مکون کا مفہوم ہے۔ جس کے نتیجہ میں (مذکورہ) محالات لازم آئیں اور یہ ایسے ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ وجود خارج میں عینِ ماہیت ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ خارج میں ماہیت کا ایک تحقق ہو اور اس کو عارض ہونے والی چیز جس کا وجود نام ہے دوسرا تحقق ہو۔ یہاں تک کہ دونوں اس طرح ایک ساتھ موجود ہوں۔ جس طرح سے قابل اور مقبول مثلاً جسم اور سواد ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں بلکہ ماہیت کا جب بھی کون ہوگا تو اس کا کون ہی اس کا وجود ہے۔ البتہ دونوں ذہن میں بایں معنیٰ متغایر ہیں کہ ذہن کے لئے یہ ممکن ہے کہ ماہیت کا تصور کرے وجود کا تصور کرے اور اس کا برعکس بھی۔ لہٰذا اس رائے کا ابطال یہ ثابت کئے بغیر مکمل نہ ہوگا کہ اشیاء کا تکوّن اور باری تعالیٰ سے ان کا صدور ایک ایسی صفت پر موقوف ہے جو حقیقی ہے۔ ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہے قدرت اور ارادہ کے علاوہ ہے۔

تشریح

قولہ: وھذا التنبیہ الخ چونکہ فعل اور مفعول کے درمیان مغایرت بدیہی ہے اور بدیہیات دلیل کے محتاج نہیں ہوتے اس لئے شارحؒ فرماتے ہیں کہ فعل اور مفعول کے درمیان مغایرت کی مذکورہ بالا وجوہات از قسم دلائل نہیں ہیں بلکہ تنبیہات ہیں۔

قولہ: لکنہ ینبغی الخ۔ جب مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جو کہ ماتریدی ہیں۔ یہ فرمایا کہ ہم ماتریدیہ کے نزدیک تکوینِ مکون کا غیر ہے تو گویا انھوں نے اس مسئلے میں اشعریہ کو اپنا مخالف اور انھیں تکوین کے عینِ مکون ہونے کا قائل ٹھہرایا۔ اس لئے شارح رحمۃ اللہ علیہ اولاً مصنف پر اعتراض کرتے ہیں اور پھر اشعریہ کے قول کی توجیہ پیش کرتے ہیں۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ فعل اور مفعول اسی طرح تکوین اور مکون کے درمیان مغایرت ہونا بدیہی ہے جس کا انکار معمولی سمجھ رکھنے والا آدمی بھی نہ کریگا چہ جائیکہ اشعریہ جیسے راسخ علماءِ اصول اس کا انکار کریں۔ لہٰذا مصنفؒ کو اشعریہ کی طرف ایسی بات نہیں منسوب کرنی چاہیئے، جس کا محال ہونا بدیہی ہے۔ بلکہ اشعریہ کے قول کا ایسا معنیٰ تلاش کر کے متعین کرنا چاہیئے۔ جس میں عقلاء کے اختلاف کی گنجائش ہو۔ اور اگر ایسا ممکن نہ ہو تو اشعریہ کے حوالہ سے اس قول کے نقل کرنے والوں کی غلطی سمجھنا چاہیئے۔

قولہ: فان من قال الخ یہ اشعریہ کے تکوین کو عین مکون کہنے کی توجیہ ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ تکوین کو عین مکون کہنے سے اشعریہ کی یہ مراد ہرگز نہیں ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہے جیسا کہ ماتریدیہ نے سمجھا بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ فاعل جب کوئی فعل واقع کرتا ہے۔ مثلاً ضارب کسی پر ضرب واقع کرتا ہے تو خارج

۱۷۹

میں صرف ضارب اور مضروب موجود ہوتے ہیں۔ وہ معنیٰ جس کو ضرب سے تعبیر کیا جاتا ہے خارج میں موجود نہیں ہوتا بلکہ وہ تو ضارب اور مضروب کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے۔ اسی طرح تکوین بھی مکوِّن (بکسر الواو) اور مکوَّن (بفتح الواو) کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے ذہن میں حاصل ہوتی ہے خارج میں مکوَّن (بفتح الواو) سے علیحدہ اس کا وجود نہیں ہے اور یہ تکوین کے عین مکوَّن ہونے کا یہ مطلب ایسا ہی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ خارج میں ماہیت کا وجود عین ماہیت ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ ماہیت اور وجودِ ماہیت کا مفہوم لغوی ایک ہی ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایسا نہیں ہے کہ خارج میں ماہیت کا ایک تحقق ہو اور وجود نام کی جو صفت ماہیت کو عارض ہوتی ہے اس کا دوسرا تحقق ہو اور دونوں خارج میں اس طرح ایک ساتھ موجود ہوں جس طرح قابل مثلاً جسم اور مقبول مثلاً سواد ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں بلکہ شئی کا جب بھی خارج میں کون اور حصول ہوگا تو اس کا یہ کون ہی اس کا وجود ہے۔ خارج میں ماہیت اور اس کے وجود کے درمیان مغایرت نہیں ہے۔ ہاں ذہن میں دونوں باہم متغایر ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ ماہیت ما بہ الشئی ھُوَ ھُوَ کو کہتے ہیں۔ اور وجودِ شئی کے خارج میں کون اور حصول کو کہتے ہیں۔ تو ایسا ہو سکتا ہے کہ ذہن دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر تصور کرلے۔

قولہ: فلا یتم ابطال لھذا الرای الخ یعنی جب تکوین کے عین مکوَّن ہونے سے اشعریہ کی مراد یہ ہے کہ خارج میں مکوَّن کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں جس کو تکوین کا مصداق قرار دیا جائے بلکہ وہ امر اعتباری ہے تو اوپر ذکر کردہ ماتریدیہ کے دلائل سے یہ مذہب اس وقت تک باطل نہیں ہو سکتا۔ جب تک کہ باری تعالیٰ سے اشیا کا صدور ایسی صفت پر موقوف ہونا ثابت نہ کیا جائے، جو حقیقی ہو۔ ذات باری کے ساتھ قائم ہو قدرت وارادہ کے علاوہ ہو کیونکہ مذکورہ دلائل کو مفہوم کے اعتبار سے تکوین اور مکوَّن کے درمیان مغایرت ثابت کرتے ہیں اور اشعریہ اس کا انکار نہیں کرتے۔ بلکہ وہ تو وجود خارجی کے اعتبار سے مغایرت کا انکار کرتے ہیں۔ ہاں جب تکوین کا حقیقی صفت ہونا ثابت ہو جائے گا تو وہ یقینی طور پر ذات باری کے ساتھ قائم ہوگی اور ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کی وجہ سے ازلی بھی ہوگی۔ جب کہ مکوَّن (عالم) ازلی نہیں ہے۔ تو تکوین وجود خارجی میں بھی مکوَّن کا غیر ہوگا۔

شارح کی مذکورہ توجیہ پر ماتریدیہ اعتراض کرتے ہیں کہ اگر تکوین اس بناء پر امر اعتباری ہے کہ وہ خارج میں موجود نہیں بلکہ وہ مکوِّن اور مکوَّن کے درمیان ایک نسبت ہے تو علم کو بھی امر اعتباری ہونا چاہیئے کیونکہ خارج میں عالم اور معلوم کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں جس کو علم کا مصداق قرار دیا جائے بلکہ وہ تو عالم اور معلوم کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے۔ حالانکہ علم کا اعتباری صفت ہونا

دونوں فریق کے نزدیک باطل ہے تو اسی طرح تکوین کا بھی اضافی اور اعتباری ہونا باطل ہے۔

وَالتحقیق ان تعلق القدرة علیٰ وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الی القدرة یسمیٰ ایجابا لہ، واذا نسب الی القادر یسمیٰ الخلق والتکوین ونحو ذالک فحقیقتہ کون الذات بحیث تعلقت قدرتہ بوجود المقدور لوقتہ، ثم تتحقق بحسب خصوصیات المقدورات خصوصیات الافعال کالتصویر والترزیق والاحیاء والاماتة وغیر ذلک الی ما لا یکاد یتناھی

ترجمہ اور تحقیق یہ ہے کہ ارادہ کے مطابق مقدور کے وجود کے ساتھ اس کے وجود کے وقت میں قدرت کا تعلق جب قدرت کی طرف منسوب ہو تو اس کو قدرت کا ایجاب کہا جاتا ہے اور جب قادر کی طرف منسوب ہو تو خلق اور تکوین وغیرہ کہا جاتا ہے۔ پس تکوین کی حقیقت ذات باری کا اس حیثیت سے ہونا ہے کہ اس کی قدرت کا تعلق مقدور کے وجود کے ساتھ اس کے وجود کے وقت میں ہو۔ پھر خاص خاص مقدورات کے اعتبار سے خاص خاص افعال جیسے تصویر، ترزیق، احیاء، اماتت وغیرہ اتنے افعال متحقق ہوتے ہیں جو ختم ہونے کے قریب نہیں۔

تشریح اس عبارت سے شارح رحمۃ اللہ علیہ اشعریہ کے اس مذہب کی طرف اپنا میلان ظاہر کر رہے ہیں کہ تکوین امر اعتباری ہے۔ حاصل تحقیق یہ ہے کہ علم الٰہی میں کسی ممکن کے وجود کا جو وقت متعین ہے اس وقت معین میں ارادہ الٰہی کے مطابق ممکن کے وجود سے قدرت کا تعلق ہی خلق اور تکوین ہے۔ اور چونکہ تعلق امر اضافی اور اعتباری ہے لہٰذا تکوین بھی امر اعتباری ہے۔ پھر خاص خاص مقدورات اور ممکنات سے قدرت کا تعلق ہونے کے اعتبار سے اس کے الگ الگ نام ہیں۔ مثلاً اگر مقدور رزق ہے تو اس سے قدرت کا تعلق ترزیق کہلاتا ہے اور اگر مقدور صورت ہے تو اس سے قدرت کا تعلق تصویر کہلاتا ہے اور اگر مقدور حیات ہے تو اس سے قدرت کا تعلق احیاء کہلاتا ہے۔ وقس علیٰ ذالک۔

واما کون کل من ذلک صفة حقیقیة ازلیة فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النھر، وفیه تکثیر للقدماء جدًا وان لم تکن متغایرة، والاقرب ما ذھب الیه المحققون منھم وھو ان مرجع الکل الی التکوین، فانه ان تعلق بالحیٰوة یسمیٰ احیاءً وبالموت اماتةً وبالصورة تصویرًا وبالرزق ترزیقا الی غیر ذالک، فالکل تکوین، وانما الخصوص بخصوصیة التعلقات۔

ترجمہ اور رہا ان میں سے ہر ایک کا حقیقی ازلی صفت ہونا تو ان باتوں میں سے ہے جن میں بعض

علماءِ ماوراء النہر منفرد ہیں اور اس میں بہت زیادہ قدماء کی تکثیر ہے۔ اور اقرب الی الصواب ان میں سے محققین کا مذہب ہے اور وہ یہ کہ سب کا حاصل تکوین ہے۔ اس لئے کہ اگر تکوین کا حیات سے تعلق ہو تو اسے احیاء کہا جاتا ہے اور موت سے تعلق ہو تو اسے اماتت کہا جاتا ہے اور رزق سے تعلق ہو تو ترزیق کہا جاتا ہے۔ تو سبھی تکوین ہیں اور ناموں کی خصوصیت تعلقات کی خصوصیت کے اعتبار سے ہے۔

تشریح عبارت مذکورہ کا حاصل یہ ہے کہ ماتریدیہ میں سے بعض حضرات افعال مذکورہ یعنی احیاء اماتت تصویر اور ترزیق وغیرہ میں سے ہر ایک کو حقیقی اور ازلی صفت مانتے ہیں اور اس میں قدماء کی بہت زیادہ تکثیر لازم آتی ہے جو پسندیدہ نہیں ان بعض کے مقابلہ میں محققین ماتریدیہ کا مذہب زیادہ درست ہے کہ احیاء، اماتت، تصویر، ترزیق وغیرہ مستقل طور پر الگ الگ صفات نہیں ہیں بلکہ یہ سب تکوین ہی ہیں خاص خاص چیزوں سے تعلق کے اعتبار سے اس کے خاص خاص نام ہیں۔ مثلاً تکوین کا تعلق جب صورت کے ساتھ ہو تو وہی تکوین تصویر کہلاتی ہے اور جب تکوین وایجاد کا تعلق رزق کے ساتھ ہو تو وہی تکوین ترزیق کہلاتی ہے وعلیٰ ہذا القیاس۔

قولہ: وان لم یکن متغایرۃ الخ اس سے پہلے "لا ھو ولا غیرہ" کی شرح میں گذر چکا ہے کہ مطلق قدماء کا تکثر محال نہیں بلکہ قدماء متغایرہ کا تکثر محال ہے۔ یہاں شارح فرماتے ہیں کہ یہ افعال مذکورہ اگرچہ متغائر نہیں ہیں پھر بھی قدماء کی تکثیر غیر مستحسن ہے۔

والارادۃ صفۃ اللہ تعالیٰ ازلیۃ قائمۃ بذاتہ کرر ذالک تاکیدًا وتحقیقا لاثبات صفۃ قدیمۃ للہ تعالیٰ تقتضی تخصیص المکوّنات بوجہ دون وجہ وفی وقت دون وقت لا کما زعمت الفلاسفۃ من انہ تعالیٰ موجب بالذات لا فاعل بالارادۃ والاختیار والنجاریۃ من انہ مرید بذاتہ لا بصفتہ وبعض المعتزلۃ من انہ مرید بارادۃ حادثۃ لا فی محل والکرامیۃ من ان ارادتہ حادثۃ فی ذاتہ۔

ترجمہ اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی ازلی صفت ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس بات کو تاکید کے لئے اور اللہ تعالیٰ کے لئے ایک ایسی قدیم صفت ثابت کرنے کے لئے مکرر ذکر کیا جو مکوّنات کو معین وقت میں معین صفت کے ساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہیں۔ فاعل بالارادہ والاختیار نہیں ہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ نجاریہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بالذات مرید ہیں اپنی کسی صفت کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے نہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ بعض معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے ارادہ کی وجہ سے مرید ہیں جو حادث ہے کسی محل میں نہیں۔

اور ایسا بھی نہیں جیسا بعض کرامیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ خود اس کی ذات میں حادث ہے

تشریح ارادہ کا اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا اگرچہ ماسبق میں اس کو صفات حقیقیہ ازلیہ کے شمار میں ذکر کرنے سے معلوم ہو چکا ہے۔ مگر تاکید اور تحقیق کی غرض سے مصنفؒ نے اس کو مکرر ذکر کیا۔ صفتِ ارادہ کے وجود پر دلیل یہ ہے کہ قدرت کا تعلق مکوّنات اور مخلوقات کی تمام صفات اور کیفیات کے ساتھ اسی طرح ان کے وجود کے تمام اوقات کے ساتھ یکساں ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ شانہٗ جس طرح زید کو خوب صورت لڑکا دینے پر قادر ہے۔ اسی طرح بد صورت لڑکا دینے پر بھی قادر ہے۔ ہے اور جس طرح دن میں پیدا کرنے پر قادر ہے رات میں پیدا کرنے پر بھی قادر ہے۔ اب اگر زید کے یہاں خوبصورت لڑکا دن میں پیدا ہوا تو سوال ہوگا کہ جب اللہ تعالیٰ بد صورت لڑکا پیدا کرنے پر بھی قادر تھا اور رات میں پیدا کرنے پر بھی قادر تھا تو خوبصورت ہی کیوں پیدا کیا اور دن ہی میں کیوں پیدا کیا۔ یعنی وہ کون سی چیز ہے جس نے لڑکے کے خوبصورت ہونے کو بد صورت ہونے پر اور دن میں پیدا ہونے کو رات میں پیدا ہونے پر ترجیح دی، ایک عام آدمی بھی ان دونوں کے جواب میں کہے گا۔ اللہ کی مرضی، یعنی قدرت کا تعلق اگرچہ لڑکے کی خوبصورتی اور بد صورتی دونوں کے ساتھ اسی طرح دن یا رات میں پیدا ہونیکے ساتھ یکساں تھا مگر ارادۂ الٰہی نے خوبصورت ہونے کو بد صورت ہونے پر اور دن میں پیدا ہونے کو رات میں پیدا ہونے پر ترجیح دی۔

معلوم ہوا کہ ارادہ ایسی صفت ہے جو بعض مکوّنات کے ایک صفت مثلاً حسن صورت کے ساتھ اور بعض مکونات کے دوسری صفت مثلاً قبح صورت کے ساتھ اور بعض مکونات کے ایک وقت مثلاً دن میں موجود کئے جانے کے ساتھ اور بعض مکونات کے دوسرے وقت مثلاً رات میں موجود کئے جانے ساتھ تخصیص اور ترجیح کا مقتضی ہے اور جب اللہ تعالیٰ کے لئے صفتِ ارادہ ثابت ہے تو ان فلاسفہ کی تردید ہوگئی۔ جو اللہ تعالیٰ کے لئے صفتِ ارادہ کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فاعلِ موجب بالذات ہیں یعنی اس کی ذات خود اس سے فعل کے صدور کا مقتضی ہے۔ صدورِ فعل میں اس کے ارادہ و اختیار کو کوئی دخل نہیں ہے۔ جس طرح آگ سے حرارت کا صدور بالایجاب ہوتا ہے۔ ارادہ و اختیار سے نہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے صفتِ ارادہ ثابت ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو حادث ہوگی یا قدیم ہوگی۔ اور دونوں صورتیں باطل ہیں۔ اول اس لئے باطل ہے کہ اللہ کے ساتھ حادث کا قائم ہونا لازم آئے گا۔ جو کہ محال ہے اور ثانی اس لئے باطل ہے کہ کسی چیز کے ایجاد کا ارادہ اس چیز کو موجود کرنے کے بعد باقی نہیں رہے گا تو قدیم کا زوال لازم آئے گا جو محال ہے۔ جواب یہ ہے کہ ارادہ قدیم ہے اور شئی کو موجود کرنے کے

بعد ارادہ جو کہ قدیم ہے زائل نہیں ہوگا بلکہ اس شئی کے وجود کے ساتھ ارادہ کا تعلق زائل ہوگا۔ اور تعلق حادث ہے۔ لہٰذا قدیم کا زائل ہونا لازم نہیں آئے گا۔

نیز جب ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور شی کی صفت عین شی نہیں ہوتی ہے تو نجاریہ کی بھی تردید ہوگئی جو اللہ تعالیٰ کو مرید بذاتہ کہتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ارادہ عین ذات واجب ہے۔ اسی طرح ارادہ کو ذات باری کے ساتھ قائم ماننے سے بعض معتزلہ مثلاً ابو علی جبائی اور عبد الجبار معتزلی کی تردید ہوگئی جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرید ہیں ایسے ارادہ کی وجہ سے جو حادث ہے کسی محل اور موصوف کے ساتھ قائم نہیں۔ نیز ارادہ کو ازلی کہنے سے کرامیہ کی تردید ہوگئی جو ارادہ کو حادث کہتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے۔

۱۸۱

قولہ: النجاریۃ الخ محمد بن حسین نجار کی طرف منسوب ہے بعض لوگوں نے کہا کہ یہ معتزلہ ہی کی ایک جماعت ہے اور بعض نے کہا کہ معتزلہ کے علاوہ مستقل ایک جماعت ہے

والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشئ به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة۔

ترجمہ

اور دلیل اس بات پر جو ہم نے ذکر کی (کہ ارادہ اللہ کی صفت ہے اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے، شی کی صفت کا اس کے ساتھ قیام لازم ہونے کا اور ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کا یقین کرنے کے ساتھ وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ اور مشیت کے اثبات کا اعلان کرنے والی ہیں۔ اور نیز عالم کا نظام اور مناسب اور بہتر ڈھنگ پر اس کا وجود اس کے صانع کے قادر مختار ہونے پر دلیل ہے۔ اور اسی طرح سے اس کا حدوث بھی اس لئے کہ اگر اس کا صانع موجب بالذات ہوتا تو اس کا قدیم ہونا لازم ہوتا۔ کیونکہ معلول کے اپنی علت موجبہ سے تخلف کا ممتنع ہونا یقینی ہے۔

تشریح

ارادہ کے ازلی صفت ہونے اور ذات باری کے ساتھ قائم ہونے پر دلیل ایک تو وہ آیات ہیں۔ جن میں اللہ تعالیٰ کی طرف ارادہ اور مشیت کی اسناد موجود ہے۔ جس سے ارادہ اور مشیت کا اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً "فعّالٌ لِّمَا یرید" "یرید بکم الیسر" اور "یخلق ما یشاء" وغیرہ۔

دوسری جانب یہ بات یقینی ہے کہ شئ کی صفت شئ کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ لھذا صفتِ ارادہ بھی ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہوگی اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ ذاتِ باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے۔ اس لئے لامحالہ باری تعالیٰ کی صفت ارادہ قدیم اور ازلی ہوگی۔

باری تعالیٰ کے لئے صفتِ ارادہ کے ثبوت پر عالم کا نظام اور انوکھے طرز پر اس کا وجود بھی دلیل ہے۔ اس لئے کہ بغیر ارادہ اور اختیار کے کوئی شخص ایک بھی انوکھا اور عجیب فعل صادر نہیں کر سکتا۔ چہ جائیکہ بے شمار افعال عجیبہ اس سے صادر ہوں۔

تیسری دلیل باری تعالیٰ کے لئے ارادہ واختیار کے ثبوت پر عالم کا حادث ہونا ہے۔ جس کی توضیح یہ ہے کہ جس سے کوئی فعل اس کے ارادہ اور اختیار سے صادر ہو۔ اس کو فاعل بالارادہ اور فاعلِ مختار کہتے ہیں اور فاعل مختار کا معلول حادث بالزمان ہوتا ہے اور جس سے فعل کا صدور اس کے ارادہ واختیار کے بغیر ہو۔ اس کو فاعِل موجب اور فاعِل بالایجاب اور علتِ موجبہ کہتے ہیں۔ جیسے آگ احراق کے لئے علتِ موجبہ ہے اور معلول کا اپنی علتِ موجبہ سے تخلف نہیں ہوتا۔ یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ علت موجبہ موجود ہو اور اس کا معلول ندارد ہو بلکہ جب سے علت ہوگی اسی وقت سے معلول کا وجود ہوگا۔ پس اگر اللہ تعالیٰ فاعل مختار نہ ہوں۔ بلکہ فاعل بالایجاب اور علتِ موجبہ ہوں تو چونکہ علتِ موجبہ سے معلول کا تخلف نہیں ہوتا لھذا جب سے اللہ تعالیٰ ہوں گے اسی وقت سے اس کا معلول یعنی عالم بھی ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ ازل سے ہیں۔ لھذا معلول یعنی عالم کا بھی ازلی اور قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ باطل ہے۔

حصہ اوّل تمام شد

بیان الفوائد

فی

حلّ شرح العقائد

حصّہ دوم

علمِ کلام میں علامہ تفتازانی کی شاہکار تالیف "شرح عقائد نسفی" کی ایسی اردو شرح جس میں عبارت حل کرنے کے ساتھ تمام مشکل بحثوں کو ممکن حد تک آسان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

تالیف

مولانا مجیب اللہ صاحب قاسمی

اُستاذ دارالعلوم دیوبند

مکتبہ رحمانیہ

MAKTABA-E-REHMANIA

اقرأ سنٹر غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور

فون: 042-7224228-7355743

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم ! علامہ سعد الدین تفتازانیؒ کی مایۂ ناز تالیف شرح عقائد نسفی کو اپنی خصوصیات اور درس نظامی میں شامل ہونے کے سبب بڑی اہمیت اور مقبولیت حاصل ہے علم کلام میں اتنی شہرت اور مقبولیت کسی اور کتاب کو کم ہی ملی ہے ۔

سنہ ۱۴۰۲ھ میں جب مادر علمی دارالعلوم دیوبند میں ، اس کتاب کی تدریس کی سعادت سے راقم الحروف بہرہ ور کیا گیا تو اس وقت کتاب کی دشواری کا اندازہ ہوا اور دل میں کتاب کی تشریح وتسہیل کا داعیہ پیدا ہوا مگر اپنی علمی کم مائیگی اور تدریسی مصروفیت کے سبب کئی سال تک کام شروع نہ کرسکا اور جب شروع کیا تو خرابیٔ صحت کے باعث تسلسل برقرار نہ رکھ سکا اور اس طرح کئی سال میں کتاب کی تشریح وتسہیل کا کام مکمل ہوا ۔ فالحمد للہ الذی بنعمتہ تتم الصالحات ۔

اس شرح میں حل عبارت پر زیادہ زور دیا گیا ہے اور اس بات کی امکانی کوشش کی گئی ہے کہ بات صرف حل عبارت تک محدود رکھی جائے اور دقیق علمی وفلسفیانہ مضامین کو آسان عبارت میں مرتب انداز میں سمیٹ دیا جائے تاکہ طلبہ کو فہم کتاب میں دشواری نہ ہو ۔ بہرحال کتاب جیسی بھی ہے آپ کے سامنے ہے ، اپنی بساط کے مطابق کتاب کو مفید سے مفید تر بنانے کی کوشش کی ہے ، اس کوشش میں کس حد تک کامیابی ملی ہے اس کا فیصلہ قارئین ہی کرسکیں گے ۔

بڑی ناسپاسی ہوگی اگر میں اپنے ان کرم فرماؤں کا شکریہ ادا نہ کروں جن کے پیہم تقاضوں نے مجھے یہ اوراق سیاہ کرنے کی ہمت عطا کی ، خصوصاً برادر مکرم مولانا ریاست علی صاحب بجنوری اور مولانا عبدالرحیم صاحب بستوی اساتذہ دارالعلوم دیوبند کا میں تہہ دل سے ممنون ہوں جن کے مشوروں سے مجھے بہت کچھ روشنی ملی اور ان حضرات نے رائے تحریر فرماکر کتاب کی قدر افزائی فرمائی ۔

پڑھنے والوں سے درخواست ہے کہ راقم کو دعاءِ خیر سے محروم نہ فرمائیں ، دعا ہے کہ جو پروردگار اپنے فضل سے سیئات کو حسنات میں تبدیل فرمادیتا ہے وہ مخلصین کی دعاؤں کی برکت سے احقر کی اس کاوش کو طلبہ کیلئے نفع بخش بنائے اور اپنی بارگاہ میں شرفِ قبول سے نوازے ۔ آمین

مجیب اللہ قاسمی غفرلہٗ
خادم تدریس دارالعلوم دیوبند

۲۹ محرم سنہ ۱۴۱۳ھ مطابق ۳۱ جولائی سنہ ۱۹۹۲ء
بروز جمعہ

فہرس شرح العقائد (حصہ دوم)

فہرست مضامین بیان الفوائد حصہ دوم

بیان الفوائد

فی

حلّ شرح العقائد

تألیف

مولانا مجیب اللہ صاحب قاسمی

استاذ دار العلوم دیوبند

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

آخرت میں اہلِ ایمان اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے

ورؤیة اللّٰه تعالیٰ بمعنی الانکشاف التام بالبصر، وھو معنی اثبات الشئ کما ھو بحاسة البصر، وذالک انا اذا نظرنا الی البدر، ثم اغمضنا العین فلا خفاء فی انه، وان کان منکشفالدینا فی الحالتین لکن انکشافه حال النظر الیه اتم واکمل ولنا بالنسبة الیه حالة مخصوصة. ھی المسماة بالرؤیة جائزة فی العقل بمعنی ان العقل اذا خلی ونفسه لم یحکم بامتناع رؤیته مالم یقم له برھان علیٰ ذٰلک مع ان الاصل عدمه. وھذا القدر ضروری. فمن ادعی الامتناع فعلیه البیان۔

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ کی رویت بمعنیٰ بصر سے اس کا انکشافِ تام، اور اس سے مراد حاسۂ بصر سے شئ کا واقع اور نفس الامر کے مطابق ادراک کرنا ہے. اور یہ اس لئے کہ جب ہم ماہِ کامل پر نظر ڈالتے ہیں، پھر آنکھ بند کرلیتے ہیں تو اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ اگرچہ وہ دونوں حالتوں میں ہمارے نزدیک منکشف ہوتاہے لیکن اس کو دیکھنے کے وقت میں اس کا انکشاف زیادہ کامل ہوتاہے اور اسکے اعتبار سے ہم کو ایک مخصوص حالت حاصل ہوتی ہے جس کا نام رویت ہے وہ عقلاً ممکن ہے بایں معنی کہ اگر عقل کو مخلی بالطبع چھوڑ دیا جائے تو وہ اس کے محال ہونے کا حکم نہیں لگائے گی، جب تک اس بات پر اس کے نزدیک دلیل قائم نہ ہوجائے، باوجود اس کے کہ اصل دلیل کا نہ ہونا ہے اور اتنی بات بدیہی ہے تو جو شخص محال ہونے کا دعویٰ کرے، اس کے ذمہ دلیل ہے۔

تشریح اہلسنت والجماعت کامذہب یہ ہیکہ اللہ تعالیٰ کا دکھائی دینا ممکن ہے اور جنت میں اہلِ ایمان اللہ تعالیٰ کو اس حال میں دیکھیں گے کہ خود تو مکان اور جہت میں ہونگے اور اللہ تم مکان اور جہت سے منزہ ہونگے. کیونکہ دنیا میں کسی چیز کے دکھائی دینے کیلئے اس چیز کا مکان اور جہت میں ہونا شروطِ عادیہ میں سے ہے شروطِ لازمہ میں سے نہیں ہے اور مشبہہ اور کرامیہ کے نزدیک اگرچہ رویت کیلئے شئ مرئی کا مکان اور جہت میں ہونا شروطِ لازمہ میں سے ہے مگر وہ بھی اللہ تعالیٰ کی رویت کے قائل ہیں کیونکہ انکے نزدیک اللہ تعالیٰ جسم ہے تو لوازمِ جسمیت یعنی مکان اور جہت میں ہونا اس کیلئے ثابت ہے۔

قولہ: بمعنی الانکشاف التام الخ رویت کی تفسیر انکشاف سے کرکے شارح نے اس بات کی طرف اشارہ کیاہے کہ یہاں رویت مصدر مجہول ہے. اور اضافت اضافۃ المصدر الی المفعول ہے، مراد اللہ تعالیٰ کا دکھائی دیناہے. کیونکہ محلِ نزاع یہی ہے. رہا اللہ تعالیٰ کا ہم کو دیکھنا تو اس سے کسی کو اختلاف

نہیں۔ پھر انکشاف سے انکشاف بالبصر مراد ہے۔ کیونکہ رویت قلبی سے کسی کو اختلاف نہیں۔

قولہ: ھو معنی اثبات الشیٔ الخ یہ انکشاف تام بالبصر کے معنیٰ کا بیان ہے اور اثبات بمعنی ادراک یعنی نگاہ کے ذریعہ کسی چیز کو اس طرح جاننا ہے جس طرح وہ واقع اور نفس الامر میں ہے۔ لہٰذا احول اور بھینگے کا ایک چیز کو دو سمجھنا نہ تو انکشاف تام کہلائے گا اور نہ اسے رویت کا نام دینگے۔

قولہ: وذالک انا اذا نظرنا الخ۔ یہ محل نزاع کا بیان ہے۔ حاصل یہ کہ ہم کو ماہ کامل کا ایک ادراک حد و رسم کے ذریعہ ہوتا ہے۔ پھر جب ہم اس کو آنکھ سے دیکھ کر آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اس وقت بھی ہم کو اس کا ادراک اور انکشاف ہوتا ہے جو پہلے ادراک سے بڑھ کر ہوتا ہے۔ پھر جب ہم اس پر نظر کرتے ہیں تو آنکھ کے کھلی ہونے کی حالت میں اس کا ادراک اور انکشاف ہوتا ہے جو اول الذکر دونوں ادراکوں سے زیادہ کامل ہوتا ہے جس کو ہم رویت سے تعبیر کرتے ہیں اور جو دنیا میں اسی چیز سے متعلق ہوتی ہے جو جہت اور مکان میں ہو اس میں کسی کا نزاع نہیں۔ نزاع اس میں ہے کہ یہ حالتِ ادراکیہ جس کو رویت کہتے ہیں۔ ذات باری سے بھی متعلق ہوسکتی ہے جو مکان اور جہت سے پاک ہے یا نہیں ہوسکتی۔ یعنی باری تعالیٰ کی رویت جہت اور مکان سے ان کے پاک ہونے کے باوجود ممکن ہے یا نہیں۔ اہل حق کہتے ہیں کہ ممکن ہے اور دوسرے فرقے اس کا انکار کرتے ہیں۔ امکانِ رویت پر ان دلائل کا ذکر کر دینا بھی کافی تھا۔ جو آخرت میں اللہ تعالےٰ کی رویت واقع ہونے پر دال ہیں۔ مثلاً "وجوہ یومئذ ناضرۃ الیٰ ربھا ناظرۃ" وغیرہ کیونکہ کسی چیز کا وقوع اس کے امکان کو مستلزم ہے۔ ممکن چیز ہی واقع ہوتی ہے۔ مگر شارح نے وقوع کے دلائل پر اکتفاء نہیں کیا۔ اس لئے کہ وقوع کے دلائل نقلی اور سمعی ہیں جنھیں مخالف یہ کہہ کر رد کر سکتا ہے کہ رویت ناممکن ہے۔ اور جب نصوص ناممکن چیز کے وقوع کی خبر دیں تو وہ نصوص ظاہر پر محمول نہیں ہوتے بلکہ واجب التاویل ہوتے ہیں۔ اس بناء پر مشائخ اہل سنت پہلے اللہ تعالےٰ کی رویت کا ممکن ہونا ثابت کرتے ہیں۔ پھر اس کے وقوع کے دلائل بیان کرتے ہیں۔ ماتن ؒ نے بھی اولاً اپنے قول "جائزۃ فی العقل" سے رویتِ باری کا امکان بیان کیا اور اس کے بعد "واجبۃ بالنقل" سے اس کا وقوع بیان کیا۔

قولہ: بمعنی ان العقل الخ یعنی رویت باری کے عقلاً ممکن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر عقل کو شواغل اور خارجی اثرات سے مخلی چھوڑ دیا جائے تو وہ ہرگز رویت باری کے محال ہونے کا حکم نہیں لگائیگی جب تک رویت کے محال ہونے کی کوئی دلیل اس کو نہ مل جائے۔ علاوہ ازیں یہ بات بھی ہے کہ اصل امتناع رویت کی دلیل کا نہ ہونا ہے۔ کیونکہ واجب تعالیٰ کے علاوہ تمام اشیاء میں اصل عدم ہی ہے وجود تو بعد میں عارض ہوا ہے۔ لہٰذا جو رویت کے محال ہونے کے مدعی ہیں ان کے ذمہ دلیل کا پیش کرنا ہے

وقد استدل اهل الحق علیٰ امکان الرویة بوجهین عقلی و سمعی، تقریر الاول انا قاطعون برویة الاعیان والاعراض، ضرورة انا نفرق بالبصر بین جسم وجسم و عرض وعرض، ولا بد للحکم المشترک من علة مشترکة وهی اما الوجود او الحدوث او الامکان اذلا رابع یشترک بینهما، والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم، والامکان عن عدم ضرورة الوجود والعدم، ولا مدخل للعدم فی العلیة، فتعین الوجود، وهو مشترک بین الصانع وغیرہ، فیصح ان یُریٰ من حیث تحقق علة الصحة وهی الوجود ویتوقف امتناعها علیٰ ثبوت کون شیء من خواص الممکن شرطا او من خواص الواجب مانعا، وکذا یصح ان یریٰ سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغیر ذالک وانما لا یریٰ بناءً علیٰ ان اللّٰہ تعالیٰ لم یخلق فی العبد رویتها بطریق جری العادة، لا بناءً علیٰ امتناع رویتها۔

ترجمہ اور اہل حق نے رویت کے ممکن ہونے پر عقلی اور نقلی دو طریقے سے استدلال کیا ہے۔ اول کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں اعیان اور اعراض کی رویت کا یقین ہے اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ ہم نگاہ کے ذریعہ جسم اور جسم کے درمیان اور عرض و عرض کے درمیان فرق کرتے ہیں اور حکم مشترک کے لئے علت مشترکہ ضروری ہے اور وہ یا تو وجود ہے یا حدوث ہے یا امکان ہے۔ اس لئے کہ کوئی چوتھی چیز ایسی نہیں ہے جو دونوں کے درمیان مشترک ہو۔ اور حدوث سے مراد وجود بعد العدم ہے اور امکان سے مراد وجود و عدم کا ضروری نہ ہونا ہے اور علت ہونے میں عدم کا کوئی دخل نہیں ہے تو وجود متعین ہوگیا اور وہ صانع اور اس کے علاوہ کے درمیان مشترک ہے تو امکان کی علت یعنی وجود کے متحقق ہونے کی وجہ سے اس کا دکھائی دینا ممکن ہوگا۔ اور اس کا محال ہونا ممکن کے خواص میں سے کسی چیز کا شرط ہونا یا واجب کے خواص میں سے کسی چیز کا مانع ہونا ثابت ہونے پر موقوف ہے۔ اور اسی طرح تمام موجودات مثلاً اصوات اور روائح اور طعوم وغیرہ کا دکھائی دینا بھی ممکن ہے اور محض اس بناء پر نہیں دکھائی دیتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت کے مطابق بندے میں ان چیزوں کی رویت نہیں پیدا فرمائی نہ کہ ان چیزوں کی رویت محال ہونے کی بناء پر۔

تشریح متقدمین اہل السنت والجماعت باری تعالیٰ کی رویت کے ممکن ہونے پر عقلی اور نقلی دونوں طرح کی دلیل پیش کرتے ہیں۔ دلیل عقلی کی توضیح یہ ہے کہ اعیان اور اعراض دونوں کی رویت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ ہم دو جسموں کے درمیان دیکھ کر فرق کرتے ہیں کہ مثلاً یہ لکڑی ہے اور وہ لوہا ہے

اسی طرح دو عرضوں کے درمیان دیکھ کر فرق کرتے ہیں کہ یہ سیاہی وہ سفیدی ہے۔ بہرحال یہ رویت بمعنیٰ دکھائی دینا اعیان اور اعراض دونوں کے لئے مشترک طور پر ثابت ہے اور جو حکم دو چیزوں کے درمیان میں مشترک ہو اس کی علت بھی ایسی ہونی چاہیئے جو دونوں کے درمیان مشترک طور پر موجود ہو، اور تلاش اور تتبع سے ہم کو معلوم ہوا کہ تین چیزیں ایسی ہیں جو اعیان اور اعراض کے درمیان مشترک ہیں۔ ایک تو یہ کہ دونوں ممکن ہیں۔ لہٰذا امکان دونوں کے درمیان مشترک ہوا۔ دوم یہ کہ اعیان اور اعراض دونوں حادث ہیں جیسا کہ حدوثِ عالم کی دلیل میں گذر چکا۔ لہٰذا حدوث بھی دونوں کے درمیان مشترک ہوا۔ تیسرے یہ کہ دونوں موجود ہیں۔ لہٰذا وجود بھی دونوں کے درمیان مشترک ہوا۔ ان میں سے اول الذکر دونوں چیزیں یعنی امکان اور حدوث علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔ کیونکہ امکان کے معنیٰ کسی چیز کے وجود اور عدم کا ضروری نہ ہونا ہے اور نہ ہونا امر عدمی ہے۔ اسی طرح حدوث کا معنیٰ وجود بعد العدم یعنی معدوم رہنے کے بعد موجود ہونا ہے تو اس کے مفہوم میں عدم داخل ہے۔ لہٰذا حدوث بھی امر عدمی ہوا اور عدمی کسی چیز کی علت نہیں بن سکتا کیونکہ علت اس کو کہتے ہیں جو دوسری چیز کے وجود میں مؤثر ہو۔ اور جو چیز خود ہی عدمی ہو وجود سے عاری اور محروم ہو وہ دوسری چیز کے وجود میں کوئی رول ادا نہیں کر سکتی۔

بہرحال جب امور ثلٰثہ مشترکہ میں سے امکان اور حدوث بوجہ عدمی ہونے کے علت نہیں بن سکتے تو تیسرا احتمال متعین ہو گیا کہ اعیان اور اعراض کی رویت بمعنیٰ دکھائی دینے کی علت وجود ہے اور جب اعیان و اعراض کی رویت بمعنیٰ دکھائی دینے کی علت وجود ہے جو ذات باری میں بھی متحقق ہے کیونکہ وہ نہ صرف موجود بلکہ واجب الوجود ہے تو اس کی بھی رویت ممکن ہوگی۔ کیونکہ کسی حکم کی علت جہاں پائی جاتی ہے حکم بھی وہاں پایا جاتا ہے۔

قولہ، فیصح آن یُریٰ الخ یہاں اور اس کے بعد بھی صحت بمعنیٰ امکان ہے اور یُریٰ مضارع مجہول ہے۔

قولہ، ویتوقف امتناعھا الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ ہم مانتے ہیں کہ اعیان اور اعراض کے دکھائی دینے کی علت وجود ہے جو ذات باری میں بھی متحقق ہے۔ مگر ہو سکتا ہے کہ موجود کے دکھائی دینے کے لئے کوئی ایسی شرط ہو جو ممکن کا خاصہ ہو۔ مثلاً متحیز ہونا اور رنگدار ہونا اور باری تعالیٰ اگرچہ موجود ہیں مگر شرطِ مذکور کے نادار ہونے کی وجہ سے نہ دکھائی دیں، یا ہو سکتا ہے کہ واجب کے خواص اور صفات میں سے کوئی چیز رویت سے مانع ہو۔ مثلاً مکان اور جہت سے اس کا پاک ہونا ہی مانع ہو۔ جس کی بنا پر وہ نہ دکھائی دیں۔ شارحؒ نے اس کا یہ جواب دیا کہ رویت

کا محال ہونا رویت کے واسطے کوئی ایسی چیز شرط ہونا ثابت ہونے پر موقوف ہے جو ممکن کے خواص میں سے ہونے کی بناء پر ذاتِ باری میں ندارد ہو یا صفاتِ واجب میں سے کسی صفت کا رویت سے مانع ہونا ثابت ہونے پر موقوف ہے اور دونوں میں سے کوئی چیز بھی ثابت نہیں۔

لہٰذا باری تعالیٰ کی رویت علتِ رویت یعنی وجود کے متحقق ہونے کی بنا پر ممکن ہوگی۔ شرح مقاصد میں شارحؒ نے یہ جواب بھی دیا ہے کہ اگر رویت کے لئے کسی ایسی چیز کا شرط ہونا جو ممکن کے خواص میں سے ہونے کی بناء پر ذاتِ باری میں ندارد ہو، مان لیا جائے۔ یا صفاتِ واجب میں سے کسی صفت کو رویت سے مانع مان لیا جائے تو ہم کہیں گے کہ شرط کا ندارد ہونا یا مانع کا موجود ہونا رویت کے واقع ہونے سے مانع ہے ممکن ہونے سے مانع نہیں۔ جبکہ گفتگو امکان کے بارے میں ہے۔

قولہ: وکذا یصح ان یُریٰ سائر الموجودات الخ یہ وجود کو رویت کی علت قرار دینے پر ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر رویت بمعنیٰ دکھائی دینے کی علت وجود یعنی موجود ہونا ہوتا تو تمام موجودات مثلاً اصوات، روائح، طعوم، حرارت اور برودت وغیرہ دکھائی دیتے لیکن تالی یعنی تمام موجودات کی رویت ہونا باطل ہے تو اسی طرح مقدم بھی یعنی وجود کا رویت کی علت ہونا بھی باطل ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ تمام موجودات کی رویت بھی ممکن ہے کیونکہ رویت اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے۔ رہی یہ بات کہ یہ چیزیں پھر کیوں نہیں دکھائی دیتی ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت یہ قائم کر رکھی ہے کہ بندہ کے اندر ان چیزوں کی رویت نہ پیدا کریں اور اگر وہ چاہیں تو خرقِ عادت کے طور پر ان چیزوں کی بھی رویت پیدا فرمادیں۔ ان چیزوں کی رویت نہ ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ ان کی رویت محال ہے۔

وحین اعترض بان الصحۃ عدمیۃ فلا تستدعی علۃ، ولو سُلِّم فالواحد النوعی قد یعلل بالمختلفات کالحرارۃ بالشمس والنار، فلا یستدعی علۃ مشترکۃً ولو سلم فالعدمی یصلح علۃ للعدمی، ولو سلم فلا نسلم اشتراک الوجود، بل وجود کل شئی عینہ اجیب بان المراد بالعلۃ متعلَّق الرویۃ والقابل لہا ولا خفاء فی لزوم کونہ وجودیا ثم لا یجوز ان تکون خصوصیۃ الجسم والعرض لانا اول ما نریٰ شبحا من بعید انما ندرک منہ ھویۃً مّا، دون خصوصیّۃ جوھریۃ او عرضیّۃ او انسانیّۃ او فرسیّۃ ونحو ذالک وبعد رویتہ برویۃٍ واحدۃ متعلقۃٍ بھُویّۃٍ قد نقدر علیٰ تفصیلہ الیٰ ما فیہ من الجواھر والاعراض، وقد لا نقدر، فمتعلق الرویۃ

ھو کون الشئ لہ ھویۃ ما، وھو المعنی بالوجود، واشتراکہ ضروری، وفیہ نظر لجواز ان یکون متعلق الرؤیۃ ھو الجسمیۃ، وما یتبعھا من الاعراض من غیر اعتبار خصوصیۃ۔

ترجمہ اور جس وقت یہ اعتراض کیا گیا۔ کہ صحت عدمی ہے۔ پس وہ کسی علت کا مقتضی نہیں ہوگی اور اگر مان لیا جائے تو واحد بالنوع کی مختلف علتیں ہو سکتی ہیں۔ جیسے حرارت کی علت آفتاب اور آگ (دونوں) ہیں۔ پس وہ علت مشترکہ کا مقتضی نہ ہوگی۔ اور اگر مان لیا جائے تو عدمی عدمی کے لئے علت بن سکتا ہے اور اگر مان لیا جائے تو وجود کا مشترک ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہر شئ کا وجود عین شئ ہے تو اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا کہ علت سے مراد رویت کا متعلق (بفتح اللام) اور وہ چیز ہے جو رویت کے قابل ہو۔ اور اس کا وجودی ہونا لازم ہونے میں کوئی خفاء نہیں۔ پھر نہیں جائز ہے کہ جسم اور عرض کی خصوصیت ہو۔ اس لئے کہ دور سے کوئی ڈھانچہ دیکھنے کی ابتداء میں ہم اس سے صرف ایک ہویت کا ادراک کرتے ہیں۔ بغیر جوہریت یا عرضیت یا انسانیت یا فرسیت کی خصوصیت کے۔ اور اس کی ہویت کو ایک مرتبہ دیکھنے کے بعد کبھی اس میں پائے جانے والے جواہر اور اعراض کی تفصیل پر قادر ہوتے ہیں اور کبھی قادر نہیں ہوتے ہیں۔ پس رویت کا متعلق شئ کے لئے ہویت ہونا ہے اور وجود سے یہی مراد ہے اور اس کا مشترک ہونا ضروری ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ ہو سکتا ہے رویت کا متعلق جسمیت اور وہ اعراض ہوں جو کہ جسمیت کے تابع ہیں بغیر کسی خصوصیت کا اعتبار کئے ہوئے۔

تشریح وجود کو رویت کی علتِ مشترکہ قرار دینے پر چار اعتراضات وارد ہوتے ہیں (۱) صحت بمعنیٰ امکان امر عدمی ہے کیونکہ اس سے مراد وجود اور عدم کسی کا ضروری نہ ہونا ہے اور نہ ہونا امر عدمی ہے۔ لٰھذا صحتِ رویت عدمی ہے اور عدمی کے لئے کوئی بھی علت نہیں ہوتی بلکہ اس کے لئے علتِ وجود کا نہ ہونا ہی کافی ہوتا ہے لہٰذا صحتِ رویت کی کوئی بھی علت نہ ہوگی۔ نہ وجود نہ اس کے علاوہ اور کوئی چیز (۲) ولو سلم فالواحد النوعی الخ اعتراض کو سمجھنے سے پہلے یہ بات سمجھ لیجئے کہ واحد کی تین قسمیں ہیں۔ اگر واحد کوئی معین شخص اور فرد ہے تو اس کو واحد بالشخص کہتے ہیں۔ مثلاً زید جو ایک متعین فرد ہے اور اگر واحد کوئی ایسی کلی ہے جس کے تحت ایک حقیقت کے افراد کثیرہ ہیں تو اس کو واحد بالنوع کہتے ہیں۔ مثلاً انسان۔ اور اگر واحد کوئی ایسی کلی ہے جس کے تحت مختلف حقیقت کے افراد کثیرہ ہیں تو اس کو واحد بالجنس کہتے ہیں۔ مثلاً حیوان، پھر واحد بالشخص کے لئے ایک ہی علت ہوگی۔ مثلاً ابھی ابھی تنور سے نکالی گئی وہ روٹی جو آپ کے ہاتھ میں ہے۔ معین فرد ہونے کی وجہ سے

واحد بالشخص ہے. جس کی علت صرف آگ ہے اور مطلق حرارت واحد بالنوع ہے جس کے تحت افراد کثیرہ ہیں مثلاً تنور کی حرارت، بدن کی حرارت، چھت کی حرارت وغیرہ. اور واحد بالنوع کی متعدد علتیں ہوسکتی ہیں۔ مثلاً تنور کی حرارت کی علت آگ ہے اور بدن کی حرارت کی علت بخار ہے. چھت کی حرارت کی علت دھوپ اور آفتاب ہے. اب اعتراض سنیئے۔ معترض کہتا ہے کہ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ صحت رویت باوجود عدمی ہونے کے علت کا مقتضی ہے تو یہ نہیں مانتے کہ اس۔کے لئے علت واحدہ مشترکہ ہونا ضروری ہے۔ ایسا اس وقت ضروری ہوتا کہ جب رویت واحد بالشخص ہوتی جس کے لئے ایک ہی علت ہوتی ہے لیکن رویت واحد بالنوع ہے اور واحد بالنوع کی مختلف اور متعدد علتیں ہوسکتی ہیں جیسے حرارت واحد بالنوع ہے اس کی علت کہیں آگ ہے اور کہیں دھوپ اور آفتاب، تو اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ اعیان میں رویت کی علت ان کا جسم یا جوہر ہونا ہے اور اعراض میں رویت کی علت عرض ہونا ہے اور اللہ تعالیٰ نہ جوہر ہیں نہ جسم ہیں اور نہ عرض ہیں تو اللہ تعالیٰ میں رویت کی کوئی علت نہیں پائی گئی. لھٰذا ان کی رویت ممکن نہ ہوگی (۳) اگر ہم یہ بھی مان لیں کہ رویت باوجود واحد بالنوع ہونے کے علت مشترکہ کی مقتضی ہے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اس علت کا وجودی ہونا ضروری ہے کیونکہ صحت رویت عدمی ہے اور عدمی کے لیے عدمی علت ہوسکتا ہے. لہٰذا صحتِ رویت کی علت عدمی ہے اور وہ عدمی امکان یا حدوث ہے جس سے باری تعالیٰ پاک ہے. لہٰذا صحتِ رویت کی علت یعنی امکان یا حدوث کے ندارد ہونے کی وجہ سے اللہ کی رویت صحیح اور ممکن نہ ہوگی۔ (۴) اگر یہ بھی مان لیں کہ عدمی یعنی امکان یا حدوث علت نہیں بن سکتا اور اعیان و اعراض کی رویت کی علت وجود ہی ہے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ وجود اعیان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہے حتیٰ کہ علتِ رویت یعنی وجود کے متحقق ہونے سے باری تعالیٰ کی رویت کا ممکن ہونا لازم آئے. بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ہر شی کا وجود عینِ شئی ہے تو اعیان و اعراض کا وجود عینِ اعیان و اعراض ہوگا اور اعیان و اعراض ممکن ہیں لہٰذا ان کا وجود جو ان کی رویت کی علت ہے ممکن ہوگا۔ جبکہ اللہ تعالیٰ کا وجود ممکن نہیں بلکہ واجب ہے تو علتِ رویت کے نہ ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن نہ ہوگی۔

قولہ: اُجیب بان المراد من العلۃ الخ حاصل جواب یہ ہے کہ علتِ رویت سے مراد رویت کا متعلق یعنی وہ چیز ہے جس سے رویت کا تعلق ہو. جو رویت بمعنی دکھائی دینے کے قابل ہو. اور ایسی چیز یقیناً وجودی ہی ہوگی کیونکہ معدوم قابلِ رویت نہیں ہوتا تو صحتِ رویت علت بمعنی ایسی چیز کا ضرور مقتضی ہوگی جس سے رویت متعلق ہوسکے. لہٰذا پہلا اعتراض کہ صحت عدمی ہے اس کے لئے کوئی علت نہ ہوگی دفع ہوگیا. اسی طرح جب علتِ رویت سے متعلقِ رویت اور قابلِ رویت مراد ہے جس کا وجودی ہونا ضروری

ہے تو تیسرا اعتراض بھی کہ عدمی کے لئے عدمی علت ہو سکتا ہے دفع ہو گیا۔ پھر جب علتِ رویت سے مراد متعلق رویت ہے۔ تو کسی چیز کے رویت کا متعلق ہونے اور قابلِ رویت ہونے میں اس کے جوہر یا عرض ہونے کی کوئی خصوصیت نہیں کیونکہ اگر جوہریت یا عرضیت رویت کا متعلق ہوتی تو ہمیں ہر دکھائی دینے والی چیز کا جوہر یا عرض ہونا معلوم ہوتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ بسا اوقات ہم دور سے ایک ڈھانچہ سا دیکھتے ہیں اور اولِ وہلہ میں ہمیں اس کے جوہر یا عرض ہونے کا، انسان یا گھوڑا ہونے کا، سیاہ یا سفید ہونے کا کچھ علم نہیں ہوتا بس اتنا جانتے ہیں کہ کچھ ہے۔ بس یہ کچھ ہونا ہی جس کو ہُویّت کہتے ہیں رویت کا متعلق اور اس کی علت ہے اور یہی ہویت جو رویت کا متعلق اور اس کی علت ہے وجود ہے۔ معلوم ہوا کہ رویت کی علت وجود ہی ہے۔ لہٰذا دوسرا اعتراض دفع ہو گیا کہ رویت واحد بالنوع ہے اس کی متعدد علتیں ہو سکتی ہیں۔ پھر وجود کا اعیان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہونا بدیہی ہے جس کا انکار تکبّر اور ہٹ دھرمی ہے لہٰذا چوتھا اعتراض بھی دفع ہو گیا کہ ہم وجود کا مشترک ہونا تسلیم نہیں کرتے۔

قولہ: ثم لا یجوز الخ یہاں سے لے کر وھو المعنی بالوجود تک دوسرے اعتراض یعنی فالواحد النوعی الخ کا جواب ہے نیز اس بات کی دلیل بھی ہے کہ رویت کا متعلق وجود ہے۔

قولہ: واشتراکہ ضروری الخ یہ چوتھے اعتراض کا جواب ہے۔

قولہ: وفیہ نظر الخ یعنی مذکورہ جواب میں اشکال ہے۔ اس لئے کہ ہو سکتا ہے ھُویّت امر اعتباری ہونے کی وجہ سے رویت کا متعلق نہ ہو بلکہ جسمیت اور اس کے تابع اعراض ہوں۔ اور جسمیت اعیان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں تو پھر علتِ رویت بمعنیٰ متعلق رویت کے ندارد ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی رویت نہ ہوگی۔

قولہ: من غیر اعتبار خصوصیۃ الخ۔ یعنی متعلقِ رویت مطلق جسمیت اور عرضیت ہو یعنی خاص جسم یا عرض نہ ہو۔

وتقریر الثانی ان موسیٰ علیہ السلام قد سأل الرویۃ بقولہ رب أرنی أنظر الیک فلو لم تکن ممکنۃ لکان طلبھا جھلاً بما یجوز فی ذات اللہ تعالیٰ وما لا یجوز، او سفھا وعبثاً وطلبا للمحال، والانبیاء منزھون عن ذالک، وان اللہ قد علق الرویۃ باستقرار الجبل وھو امر ممکن فی نفسہ، والمعلق بالممکن ممکن لان معناہ الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق بہ، والمحال لا یثبت علی شیٔ من التقادیر الممکنۃ

ترجمہ اور دوسری دلیل کی تقریر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے "ربِّ ارنی انظر الیک" کہہ کر

اللہ تعالیٰ سے رویت کی درخواست کی۔ پس اگر رویت ناممکن ہو تو اس کی درخواست کرنا اس بات سے جاہل ہونے کو مستلزم ہوگا کہ کیا بات اللہ تعالیٰ کی جناب میں جائز ہے اور کیا ناجائز ہے۔ یا سفاہت اور عبث کو یا طلبِ محال کو مستلزم ہوگا۔ اور انبیاء ان باتوں سے پاک ہیں اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے رویت کو استقرارِ جبل پر معلق فرمایا اور وہ فی نفسہ امرِ ممکن ہے اور جو ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہے اس لئے کہ تعلیق کا مقصد معلق بہ کے ثبوت کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے۔ حالانکہ محال ممکنہ صورتوں میں سے کسی صورت پر بھی ثابت نہیں ہوتا۔

تشریح باری تعالیٰ کی رویت کے ممکن ہونے پر دوسرا استدلال نقلی ہے، اس استدلال کے تحت شارحؒ نے دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔ مگر چونکہ دونوں دلیلوں کا ماخذ ایک ہی آیت ہے اس لئے شارحؒ نے ایک ہی دلیل کے عنوان سے دونوں کا ذکر کیا۔ اول اور ثانی کا عنوان قائم نہیں فرمایا اور وہ آیت جو دونوں دلیلوں کا ماخذ ہے یہ ہے "فلمّا جاء موسٰی لمیقاتنا وکلّمه ربّه قال ربّ اَرِنی انظر الیك، قال لن ترانی، ولٰکن اُنظُر الی الجبل، فَاِنِ استَقَرَّ مکانه، فسوف ترانی فلمّا تجلّٰی ربُّه للجبل جعله دکًّا وَّخرَّ موسٰی صَعِقاً فلمّا افاق، قال سبحانك اِنِّی تُبتُ اِلیك، وانا اوّل المؤمنین"۔ ترجمہ - اور جب موسیٰ (علیہ السلام) ہمارے وقت (معہود) پر آئے اور ان کے رب نے ان سے بات کی، تو (موسیٰ علیہ السلام نے) عرض کیا۔ کہ اے میرے پروردگار مجھے اپنا دیدار کرا دیجئے کہ میں آپ کو ایک نظر دیکھ لوں۔ ارشاد ہوا کہ تم مجھ کو (دنیا میں) نہیں دیکھ سکتے، لیکن تم اس پہاڑ کو دیکھتے رہو، (اس پر ہم ایک جھلک ڈالتے ہیں) سو اگر یہ اپنی جگہ برقرار رہا تو تم بھی دیکھ سکو گے۔ پس ان کے رب نے جو اس پر تجلی فرمائی تو تجلی نے اس پہاڑ کے پرخچے اڑا دئے اور موسیٰ علیہ السلام بیہوش ہو کر گر پڑے، پھر جب ہوش میں آئے، تو عرض کیا، بے شک آپ کی ذات (ان آنکھوں کی برداشت سے) منزہ اور پاک ہے، میں آپ کی جناب میں معذرت کرتا ہوں۔ اور آپ کے ارشاد "لن ترانی" پر سب سے پہلے میں یقین کرتا ہوں۔

اب آیت مذکورہ بالا سے ماخوذ نمبر وار دونوں دلیلیں سنیے۔

(۱) حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ کا کلام سُنا، کلام سن کر متکلم کی دید کا اشتیاق پیدا ہوا اور دیدار کی درخواست کی۔ فرمایا "ربّ اَرِنی" اے میرے پروردگار مجھے اپنا دیدار کرا دیجئے۔ جواب ارشاد ہوا "لن ترانی" تم مجھے دیکھ نہ سکو گے اور میرے جمالِ بے مثال کی تاب نہ لا سکو گے۔ موسیٰ علیہ السلام کی یہ درخواست خود باری تعالیٰ کی رویت کے ممکن ہونے پر دلالت کرتی ہے اس لئے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی رویت

ممکن نہ ہو پس اگر انھیں رویت کے ناممکن ہونے کا علم نہیں تھا تو ان کا رویت کی درخواست کرنا ان کے اس بات سے جاہل ہونے کو مستلزم ہوگا کہ جناب باری میں کون سی بات جائز اور ممکن ہے اور کون سی بات ناجائز اور ناممکن ہے اور اگر علم تھا تو یہ درخواست ان کی سفاہت وکم عقلی اور عبث وبے فائدہ کام کرنے کو اور طلب محال کو مستلزم ہوگی اور انبیاء ان باتوں سے پاک ہیں۔ معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہے۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست کے جواب میں فرمایا کہ تم میرے جمال بے مثال کی تاب نہ لاسکو گے۔ البتہ تمھاری تسلی کے لئے ایک صورت تجویز کرتا ہوں کہ " اُنظر الی الجبل " تم اس پہاڑ کی طرف دیکھتے رہو، میں اس پر ایک جھلک ڈالتا ہوں۔ " فَاِنِ استقرّ مکانہ " اگر پہاڑ اس کا متحمل ہو جائے۔ اور اپنی جگہ ساکن اور برقرار رہے، " فسوف ترانی " تو تم بھی مجھے دیکھ سکو گے۔ یہ واقعہ بایں وجہ رویت کے ممکن ہونے پر دلالت کرتا ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنی رویت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا ہے جو فی نفسہ ممکن ہے اور جو چیز کسی ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہے۔ معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہے۔ اس دلیل کا ایک مقدمہ یہ ہے کہ استقرار جبل ممکن ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ جبل ایک جسم ہے اور ہر جسم کا جسطرح حرکت کرنا ممکن ہے اسیطرح اس کا استقرار وسکون بھی ممکن ہے اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ جو چیز کسی ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہے۔ اس کی وجہ شارح نے خود ذکر فرمائی ہے کہ تعلیق سے مقصود معلق بہ کے ثبوت کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے۔ تو گویا اللہ تعالیٰ اپنی رویت کو استقرار جبل پر معلق فرما کر اس بات کی خبر دے رہے ہیں کہ معلق بہ یعنی پہاڑ کا استقرار وسکون ثابت ہونیکے وقت معلق یعنی میری رویت بھی ثابت ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ رویت ممکن ہے کیونکہ محال تو جتنی صورتیں ممکن ہوسکتی ہیں۔ ان میں سے کسی بھی صورت میں ثابت نہیں ہوتا۔

فائدہ ۵۔ رویت کے امکان پر آیتِ مذکورہ میں ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ جس طرح اگر کوئی کسی سے ایسی چیز کھانے کے لئے مانگے جو کھانے کی نہیں ہے تو وہ شخص جواب میں کہے گا۔ اِنہ لن یُوکل یعنی چیز کھانے کی نہیں ہے۔ اور اگر وہ چیز کھانے کی تو ہے - مگر اس شخص کو ہضم نہ ہوگی۔ تو جواب میں کہے گا۔ لَنْ تاکلہ۔ یعنی چیز تو کھانے کی ہے۔ مگر تم اسے کھا نہ سکو گے۔ اور تمھارا معدہ اس کو برداشت نہ کرسکے گا۔ اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ کی رویت ناممکن ہوتی۔ اور اللہ تعالیٰ قابلِ دید نہ ہوتے تو موسیٰ علیہ السلام کی درخواست کے جواب میں فرماتے " لن اُریٰ " بھئی میں دکھائی نہیں دے سکتا۔ مگر یہ نہیں فرمایا بلکہ فرمایا کہ " لن ترانی " یعنی میرا دکھائی دینا تو ممکن ہے البتہ تم مجھے دیکھ نہ سکو گے۔ اور میرے دیدار کا متحمل نہ ہوسکو گے۔

وقد اعترض بوجوہ، اقواھا ان سوال موسیٰ علیہ السلام کان لاجل قومہ حیث قالوا لن نؤمن لک حتی نری اللہ جھرۃً، فسأل لیعلموا امتناعھا، کما علمہ ھو، وثانیاً لانسلّم ان المعلق علیہ ممکن، بل ھو استقرار الجبل حال تحرّکہ، وھو محال، واجیب بان کُلّاً من ذالک خلاف الظاھر، ولاضرورۃ فی ارتکابہ، علی ان القوم ان کانوا مومنین، کفاھم قول موسیٰ ان الرویۃ ممتنعۃ، وان کانوا کفاراً لم یصدّقوہ فی حکم اللہ بالامتناع، وایّاً ماکان، یکون السوال عبثاً، والاستقرار حال التحرک ایضاً ممکن بان یقع السکون بدل الحرکۃ، وانما المحال اجتماع الحرکۃ والسکون۔

ترجمہ اور مذکورہ دونوں دلیلوں پر چند اعتراضات کئے گئے ہیں۔ ان میں سے قوی تر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی درخواست اپنی قوم کی خاطر تھی کیونکہ انھوں نے کہہ دیا تھا کہ ہم آپ کی تصدیق نہ کرینگے۔ یہاں تک کہ ہم اللہ تعالیٰ کو کھلی آنکھوں سے دیکھ لیں تو موسیٰ علیہ السلام نے درخواست کی تاکہ وہ بھی رویت کے محال ہونے کا یقین کرلیں۔ جس طرح وہ خود اس کا یقین رکھتے تھے۔ اور بایں طور اعتراض کیا گیا ہے، کہ ہم نہیں مانتے کہ (رویت کا) معلق علیہ ممکن ہے۔ بلکہ معلق علیہ پہاڑ کا حرکت کی حالت میں ساکن ہونا ہے اور یہ محال ہے۔ اور جواب یہ دیا گیا کہ ان میں سے ہر ایک خلاف ظاہر ہے جس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت نہیں۔ علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ وہ لوگ اگر مومن تھے تو موسیٰ علیہ السلام کا یہ کہہ دینا کافی ہوتا کہ رویت محال ہے اور اگر وہ کافر تھے تو (رویت کے) ممتنع ہونے کے متعلق اللہ تعالیٰ کے فیصلہ میں ان کی تصدیق نہ کرتے اور جو بھی صورت ہو۔ سوال کرنا عبث ہوتا۔ اور حرکت کی حالت میں بھی استقرار وسکون ممکن ہے بایں طور کہ بجائے حرکت کے سکون واقع ہوجائے اور محال تو حرکت وسکون کا اجتماع ہے۔

تشریح امکان رویت کی پہلی دلیل پر معتزلہ میں سے جاحظ اور اس کے متبعین کی طرف سے یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ موسیٰ علیہ نے اپنی قوم کے لئے رویت کی درخواست کی تھی، کیونکہ قوم نے ان سے کہا تھا، "ارنا اللہ جھرۃ" اے اللہ ہمیں کھلی آنکھوں اللہ تعالیٰ کا دیدار کرادیجیے، اسی طرح قوم نے کہا تھا "لن نومن لک حتی نری اللہ جھرۃ" ہم ہرگز آپ کی تصدیق نہ کرینگے یہانتک کہ ہم اللہ تعالیٰ کو کھلی آنکھوں سے دیکھ لیں تو موسیٰ علیہ السلام نے ان کی خاطر رویت کی درخواست کی تاکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے انکار سن کر انھیں بھی رویت کے محال ہونے کا یقین ہوجائے۔ جس طرح خود موسیٰ علیہ السلام کو اس کے محال ہونے کا یقین تھا اور دوسری دلیل پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ استقرار جبل جس پر اللہ تعالیٰ نے رویت کو معلق فرمایا ہے۔ ممکن نہیں کہ اس سے معلق رویت کا ممکن ہونا لازم آئے۔

۶

بلکہ استقرار جبل سے استقرار دسکون بحالتِ حرکت مراد ہے اور استقرار بحالتِ حرکت اجتماع ضدین کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ لہٰذا اس پر جو رویت معلق ہے وہ بھی محال ہوگی۔

ان دونوں اعتراضوں کا مشترک جواب یہ دیا گیا کہ دونوں خلاف ظاہر ہیں۔ اول تو اس لئے خلاف ظاہر ہے کہ اگر موسیٰ علیہ السلام قوم کے لئے رویت کی درخواست کرتے تو "رَبِّ اَرِنی" نہ فرماتے بلکہ کہتے "ربِّ اَرِهِم" اے پروردگار! ان کو اپنا دیدار کرا دیجئے۔ اسی طرح "اَنظُرُ اِلَیکَ" کے بجائے "ینظروا الیک" فرماتے یعنی یہ لوگ آپ کو دیکھ لیں۔ اور ثانی اس لئے خلافِ ظاہر ہے کہ آیت میں استقرار مطلق ہے حالتِ حرکت کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

قولہ: علیٰ ان القوم الخ دونوں اعتراضوں کا مشترک جواب دینے کے بعد اب ہر ایک کا الگ الگ جواب دے رہے ہیں۔ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی قوم جس نے "لن نؤمن لک حتیٰ نری اللہ جھرۃ" کہا تھا۔ اگر مومن بھی تو موسیٰ علیہ السلام کا صرف اتنا کہہ دینا کافی تھا کہ اللہ کی رویت محال ہے۔ لہٰذا ایسی درخواست مناسب نہیں ہے۔ اور اگر کافر تھی تو اللہ تعالےٰ کی طرف سے موسیٰ علیہ السلام کے رویت کے محال ہونے کی خبر دینے میں وہ لوگ موسیٰ علیہ السلام کی تصدیق نہ کرتے۔ بہرصورت رویت کی درخواست عبث اور بے سود ہوگی۔

قولہ: والاستقرار الخ یہ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ معلق علیہ یعنی استقرار سے اگر استقرار بحالت حرکت مراد لی جائے جیسا کہ معترض نے کہا ہے تو یہ بھی ممکن ہے بایں طور کہ حرکت کی جگہ استقرار وسکون طاری ہو جائے اور یہ محال نہیں ہے بلکہ محال تو حرکت وسکون کا اجتماع ہے۔

واجبة بالنقل وقد ورد الدليل السمعي بايجاب روية المومنين الله تعالى في الدار الآخرة۔ اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة، واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة رضوان الله عليهم، واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجمعين على وقوع الروية في الآخرة، وان الآيات الواردة في ذالك محمولة على ظواهرها، ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتاويلاتهم۔

ترجمہ (اور اللہ تعالیٰ کی رویت بمعنیٰ آنکھ سے دکھائی دینا) نقل سے ثابت ہے اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کو مومنین کا دیکھنا ثابت ہونے کے متعلق دلیل نقلی وارد ہے۔ بہرحال کتاب اللہ

میں تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ بہت سے لوگ اس دن ہشاش بشاش ہوں گے۔ اپنے پروردگار کو دیکھیں گے اور بہر حال سنت تو آپ صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ تم اپنے پروردگار کو دیکھو گے جس طرح چاند کو چودھویں شب میں دیکھتے ہو اور یہ حدیث مشہور ہے جس کو اکیس اکابر صحابہ نے روایت کیا ہے اور بہر حال اجماع تو وہ یہ ہے کہ امت آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت واقع ہونے پر اور اس بات پر متفق رہی ہے کہ اس سلسلہ میں وارد آیات اپنے ظاہری معنیٰ پر محمول ہیں۔ پھر اس کے بعد مخالفین کی بات سامنے آئی۔ اور ان کے شبہات اور انکی تاویلات عام ہوئیں۔

تشریح اس سے پہلے ماتن رحؒ نے بیان فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت بمعنیٰ دکھائی دینا عقلاً ممکن ہے اور اب بتلا رہے ہیں کہ آخرت میں اہل ایمان کے لئے رویت کا حصول اور وقوع نقل سے ثابت ہے اور جو چیز عقلاً ممکن ہو اور دلائل نقلیہ کتاب وسنت نے اس کے وقوع کی خبر دی ہو۔ اس کی تصدیق واجب ہے۔ آخرت میں مومنین کو اللہ تعالیٰ کا دیدار نصیب ہونے پر دلیل نقلی کتاب اللہ، سنت اور اجماع ہے۔ کتاب اللہ میں دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ " وُجوہ یومئذ ناضرۃ، الیٰ ربھا ناظرۃ " محل استشہاد " الیٰ ربھا ناظرۃ " ہے کیونکہ حرف اِلیٰ، صلہ ہے ناظرۃ کا اور جب نظر کا لفظ اِلیٰ کے ذریعہ متعدی ہو تو وہ رویت کے معنیٰ میں ہوتا ہے اور مخالفین کا یہ قول کہ " اِلیٰ " حرف نہیں ہے بلکہ اسم ہے اور آلاءُ کا مفرد ہے جس کے معنیٰ نعمت کے ہیں اور ناظرۃ بمعنیٰ منتظرۃ ہے اور مطلب یہ ہے کہ مومنین جنت میں اپنے پروردگار کی نعمتوں کا انتظار کرینگے۔ قیاس سے بعید اور سیاق آیت کے مخالف ہے۔ کیونکہ آیت اہل ایمان کو بشارت دینے اور اس بات کی خبر دینے کے لئے آئی ہے کہ اہل ایمان کے لئے وہاں خوشی ہی خوشی ہے۔ رنج وغم کا وہاں نام ونشان بھی نہیں۔ اور انتظار کو تو اشدّ مِنَ الموت کہا گیا ہے۔ اسی طرح کفار کی تحقیر اور اہانت کے موقع پر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا۔ " کلّآ اِنھم عن ربھم یومئذٍ لمحجوبون، یعنی کفار اس روز اپنے پروردگار کے دیدار سے محروم ہوں گے اور دیدار الٰہی سے محرومی کفار کے لئے باعث تحقیر اسی وقت ہو گی۔ جب یہ محرومی ان ہی کے ساتھ مخصوص ہو۔ اور اہل ایمان دیدار خداوندی سے شرف یاب ہوں۔

اور سنت میں دلیل وہ حدیث مشہور ہے جس کو اکیس (۲۱) اکابر صحابہ نے روایت کیا ہے کہ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنے پروردگار کو اس طرح دیکھو گے جس طرح چودھویں شب میں چاند کو دیکھتے ہو۔ تیسری دلیل اجماع ہے وہ یہ کہ مخالف فرقوں کے ظہور سے پہلے امت کا اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت ہوگی اور اس پر بھی اتفاق رہا ہے کہ وقوع رویت کے سلسلے میں وارد آیات اپنے ظاہری معنیٰ پر محمول ہیں۔ اس مسئلہ میں اختلاف کرنے

والوں مثلاً معتزلہ وغیرہ کا ظہور بعد میں ہوا۔ جیسا کہ شارح کے قول ثم ظهرت۔ سے واضح ہے۔

فاقوی شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى، والجواب منع هذا الاشتراط، واليه اشار بقوله فيُرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى، وقياس الغائب على الشاهد فاسد

ترجمہ اور معتزلہ کی قوی تر دلیل عقلیات میں سے یہ ہے کہ رویت کے لئے شرط ہے، مرئی کا مکان اور جہت میں ہونا، اور رائی کے سامنے ہونا اور رائی اور مرئی کے درمیان اتنی مسافت ہونا جو نہ انتہائی قریب ہو اور نہ انتہائی بعید ہو اور شئی مرئی کے ساتھ شعاع بصری کا متصل ہونا اور یہ سب اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے اور جواب ان چیزوں کے شرط ہونے کا انکار ہے اور اسی کی طرف ماتن نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دینگے۔ دراں حالیکہ نہ وہ مکان میں ہونے کے ساتھ متصف ہے اور نہ سامنے کی جہت میں ہونے کے ساتھ یا شعاع کے اتصال کے ساتھ متصف ہے۔ نہ رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان مسافت کا ثبوت ہے۔ اور غائب کو حاضر پر قیاس کرنا غلط ہے۔

تشریح رویت کے مسئلے میں مخالفین معتزلہ وغیرہ کے دلائل عقلی بھی ہیں۔ اور نقلی بھی۔ عقلی دلائل میں ان کی قوی تر دلیل یہ ہے کہ کسی چیز کی رویت بمعنیٰ دکھائی دینے کے لئے یہ شرائط ہیں۔ (۱) شی مرئی کسی مکان اور جہت میں ہو (۲) رائی کے مقابل اور سامنے ہو (۳) رائی اور مرئی کے درمیان اتنا فاصلہ ہو جو نہ انتہائی درجہ قریب ہو اور نہ انتہائی درجہ بعید۔ کیونکہ جس طرح بُعدِ مسافت رویت سے مانع ہے قربِ مسافت بھی مانع ہے مثلاً ہم اپنی ناک اور چہرہ وغیرہ کو نگاہ سے غایت قرب کی بناء پر نہیں دیکھتے (۴) رائی کی نگاہ سے خارج ہونے والی شعاع کا شئی مرئی کے ساتھ اتصال ہو۔ ان چار شرائط میں سے کوئی بھی شرط ذات باری میں نہیں پائی جاتی۔ اول الذکر دو شرطوں کا ندارد ہونا تو ظاہر ہے اور تیسری شرط کا ندارد ہونا ارشاد قرآنی" نحن اقرب اليه من حبل الوريد" سے ثابت ہے بہر حال جب رویت کی مذکورہ شرائط ذات باری میں متحقق نہیں ہیں تو باری تعالیٰ کی رویت ممکن نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ رویت کے لئے مذکورہ چیزوں کا شرط ہونا تسلیم نہیں۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ رویت

محض اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے۔ عقلاً جائز ہے کہ مذکورہ شرائط موجود ہوں لیکن اگر اللہ تعالیٰ نہ چاہیں تو رویت حاصل نہ ہو۔ بلی اندھیری رات میں چوہے کو دیکھتی ہے۔ ہم نہیں دیکھتے، آسیب زدہ جنات کو دیکھتا اور اس سے باتیں کرتا ہے۔ ہم نہیں دیکھتے۔ آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم جبرائیل امین کو دیکھتے تھے۔ اور حضرات صحابہ کرام عام طور پر نہیں دیکھتے تھے۔ اسی طرح یہ بھی عقلاً ممکن ہے کہ مذکورہ شرائط کے بغیر رویت متحقق ہو۔ مثلاً مکان کو ہم دیکھتے ہیں حالانکہ وہ خود کسی مکان میں نہیں۔ ورنہ تسلسل لازم آئیگا زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مذکورہ چیزیں رویت کی شروطِ عادیہ ہیں۔ شروطِ لازمہ نہیں۔ یعنی عادۃً کسی چیز کی رویت اِن شرائطِ مذکورہ کے ساتھ ہی ہوتی ہے۔ مگر خلاف عادت کا بھی تو امکان ہوتا ہے اس لئے ممکن ہے کہ عادت کے برخلاف اللہ تعالیٰ دکھائی دیں۔ باوجود اس کے کہ وہ نہ تو کسی مکان میں میں ہیں اور نہ جہت میں اور باوجود اس کے کہ اس کو بندوں سے غایت قرب ہے۔ جیسا کہ خود فرمایا ہے کہ ہم بندہ سے اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہیں۔

قولہ: وقیاس الغائب الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مذکورہ چیزیں تمام موجودات کی رویت کے لئے شرط ہیں تو اللہ تعالیٰ کی رویت کے لئے کیوں شرط نہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے حواس سے غائب اللہ کی ذات کو اس عالمِ محسوس کی موجودات پر قیاس کرنا غلط ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ رویت باری کے منتفی ہونے پر معتزلہ کے مذکورہ استدلالِ عقلی کا علیٰ سبیل التنزل جواب ہو۔ تو جواب کی توضیح یہ ہوگی کہ اگر رویت کے لئے مذکورہ چیزیں شرط ہونا ہم تسلیم کرلیں۔ تو صرف اِس دنیوی زندگی میں شرط ہوں گی یا جواہر اور اعراض کی رویت کے لئے شرط ہوں گی۔ اور عالمِ غائب یعنی آخرت کو اس عالمِ شاہد اور محسوس پر، اسی طرح باری تعالےٰ کی غائب عن الحس ذات کو اِس عالم کی محسوس اشیائ پر قیاس کرنا غلط ہے

وقد یستدل علیٰ عدم الاشتراط برویۃ اللہ تعالیٰ ایانا، وفیہ نظر۔ لان الکلام فی الرویۃ بحاسۃ البصر، فان قیل لو کان جائز الوجود، والحاسۃ سلیمۃ وسائر الشرائط موجودۃ لوجب ان یُریٰ، والا لجاز ان یکون بحضرتنا جبال شاھقۃ لانراھا، وانھا سفسطۃ، قلنا ممنوع فان الرویۃ عندنا بخلق اللہ تعالےٰ فلا تجب عند اجتماع الشرائط۔

ترجمہ اور بعض دفعہ (اللہ تعالےٰ کے دکھائی دینے میں مذکورہ چیزیں) شرط نہ ہونے پر اللہ تعالےٰ کے ہم کو دیکھنے سے استدلال کیا جاتا ہے اور اس میں اشکال ہے۔ اس لئے کہ گفتگو

حاسۂ بصر کے ذریعہ دیکھنے میں ہے۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی رویت کا، وجود ممکن ہے۔ دراں حالیکہ (ہمارا) حاسۂ بصر صحیح ہو۔ اور (رویت کے) تمام شرائط موجود ہوں تو اس کا دکھائی دینا واجب ہے۔ ورنہ یہ بات جائز ہونی چاہیئے کہ ہمارے سامنے بلند و بالا پہاڑ ہوں جنھیں ہم نہ دیکھیں اور یہ سفسطہ اور خلافِ بداہت ہے۔ ہم جواب دینگے کہ یہ تسلیم نہیں اس لئے کہ رویت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خلق کی وجہ سے ہے پس شرائط کے جمع ہونے کے وقت واجب نہیں ہے۔

تشریح بعض لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے دکھائی دینے کے لئے معتزلہ کی ذکر کردہ چیزیں شرط نہ ہونے کے سلسلہ میں یہ دلیل پیش کی کہ اللہ تعالیٰ ہم کو دیکھتے ہیں۔ حالانکہ شرائطِ مذکورہ میں بعض جن کا رائی میں ہونا ضروری ہے۔ مثلاً رائی کی شعاعِ بصری کا مرئی سے اتصال۔ اور رائی کا مرئی سے اتنے فاصلہ پر ہونا جو بہت زیادہ قریب نہ ہو ذات باری میں متحقق نہیں ہیں تو اسی طرح ان شرائط کے بغیر وہ ہم کو دکھائی بھی دینگے۔ اس دلیل پر شارح نے یہ اشکال وارد کیا کہ گفتگو اس رویت کے بارے میں ہے جو حاسۂ بصر کے ذریعہ ہو اور اللہ تعالیٰ کا ہم کو دیکھنا حاسۂ بصر کے ذریعہ نہیں ہے۔

۱۰ قولہ: فان قیل الخ یہ رویت باری کے امکان پر معتزلہ کا عقلی شبہ ہے۔ جس کو شبهة الموانع کا نام دیا جاتا ہے۔ حاصل شبہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا دکھائی دینا ممکن ہوتا دراں حالیکہ دیکھنے والوں کا حاسۂ بصر صحیح سالم ہو تو دنیا میں ہر سلیم البصر کو اسے دکھائی دینا چاہیئے۔ اور اگر تم یہ کہو کہ شرط کے باوجود دکھائی دینا ضروری نہیں۔ تو حواس سے اعتماد ہی ختم ہو جاتا ہے۔ پھر تو جائز ہونا چاہیئے کہ ہمارے سامنے بلند و بالا پہاڑ ہوں اور باوجود حاسۂ بصر کے صحیح سالم ہونے کے ہم ان کو نہ دیکھیں اور یہ باطل ہے جواب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں شرطوں یعنی باری تعالیٰ کی رویت کے ممکن ہونے اور ہمارے حاسۂ بصر کے صحیح ہونے سے وقوعِ رویت کا ضروری ہونا تسلیم نہیں کیونکہ رویت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے۔ شرائط کے پائے جانے سے اس کا تحقق اور وقوع ضروری نہیں ہے۔ تاوقتیکہ اللہ تعالیٰ نہ چاہیں۔

ومن السمعيات قوله لا تدركه الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى انه لادلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال

۱۱ **ترجمہ** اور (معتزلہ کی قوی تر دلیل) سمعیات میں سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "لا تدركه الابصار" ہے۔ اور "الابصار" کا برائے استغراق ہونا۔ اور اس کا عمومِ سلب پر دلالت کرنا نہ کہ

سلب عموم پر۔ اور ادراک سے مطلق رویت مراد ہونا نہ کہ مرئی کے اطراف وجوانب کا احاطہ کرنے کے طور پر (یہ سب) تسلیم کرنے کے بعد جواب یہ ہے کہ اس ارشاد ربانی میں تمام اوقات واحوال کو عام ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

تشریح رویت باری کے ممکن نہ ہونے پر معتزلہ کی عقلی دلیل اور اس کا جواب ذکر کرنے کے بعد ان کی نقلی دلیل اور اس کا جواب ذکر فرماتے ہیں۔ رویت کے ناممکن ہونے پر معتزلہ کی قوی تر نقلی دلیل ارشاد باری "لا تدرکہ الابصار" ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ "الابصار" جمع معرف باللام ہے۔ اور علماء اصول وعربیت اور مفسرین کا اس بات پر اجماع ہے کہ جمع معرف باللام استغراق کے لئے ہوتا ہے۔ لہٰذا ادراک بمعنیٰ رویت کی نفی ہر بصر سے ہوگی اور مذکورہ ارشاد ربانی "لا یدرکہ بصر من الابصار" کے معنیٰ میں ہے۔ جو سالبہ کلیہ ہے۔ اور معنیٰ یہ ہیں کہ مومن یا کافر کوئی بھی نگاہ اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتی۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے علیٰ سبیل التنزل چار جوابات دئے ہیں۔ (۱) صیغہ جمع پر داخل لام تعریف اس وقت برائے استغراق ہوتا ہے۔ جب عہد خارجی مراد ہونے پر کوئی قرینہ نہ ہو۔ اور نصوص سے ابصارِ مومنین کو آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت حاصل ہونے کا ثبوت اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں "الابصار" کا لام تعریف عہدِ خارجی کے لئے ہے اور اس سے ابصارِ کفار مراد ہیں اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ کفار کی نگاہیں اس کو نہ دیکھیں گی۔ (۲) اور اگر ہم یہ مان لیں کہ "الابصار" میں لام تعریف استغراق کے لئے ہے تو بھی تمہارا مقصود یعنی آیت کا عموم سلب اور سلب کلی پر دلالت کرنا ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ آیت سلبِ عموم پر دلالت کرتی ہے اس لئے کہ "تدرکہ الابصار" لام تعریف برائے استغراق ہونے کی صورت میں "یدرکہ کل بصر" کے معنیٰ میں ہوگا جو موجبہ کلیہ ہے۔ پھر اس کے بعد جب اس پر لا حرفِ نفی داخل ہوا تو ایجابِ کلی کا رفع ہوگیا اور آیت کے معنیٰ لا تدرکہ جمیع الابصار ہوئے یعنی تمام نگاہیں اس کو نہ دیکھیں گی۔ اور یہ عموم سلب نہیں بلکہ سلب عموم ہے جو بعض نگاہوں یعنی ابصارِ مومنین کے دیکھنے کے منافی نہیں ہے۔ (۳) اگر یہ بھی مان لیں کہ آیت عمومِ سلب اور سلب کلی پر دلالت کرتی ہے تو ہم یہ نہیں مانتے کہ آیت میں ادراک سے مطلق رویت مراد ہے۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ادراک سے مراد مرئی کے تمام حدود واطراف کا احاطہ کرکے دیکھنا ہے ایسا نہ ہو کہ اس کی کوئی جانب نگاہ سے پوشیدہ رہ جائے۔ جیسا کہ کہتے ہیں رأیت الھلال وما ادرکتہ۔ یعنی میں نے چاند کو دیکھا مگر اس کو نگاہ کے احاطہ میں نہ

لا سکا۔ اس صورت میں آیت کے معنیٰ ہوں گے کہ کوئی بھی نگاہ اس کا احاطہ نہ کرسکے گی۔ یہ ہم بھی کہتے ہیں کہ اہل ایمان اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے۔ مگر اس کا احاطہ نہ کرسکیں گے۔ (۴) اور مذکورہ سب ہی باتیں تسلیم کر لینے کے بعد چوتھا جواب یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ ادراک بمعنیٰ رویت کی نفی تمام اوقات واحوال سے متعلق ہے۔ اس لئے ہم اس نفی کو بعض اوقات مثلاً دنیا کے ساتھ خاص کرتے ہیں اس صورت میں آیت کی مراد یہ ہوگی کہ دنیا میں کوئی نگاہ اللہ تعالیٰ شانہٗ کو نہیں دیکھ سکتی۔ یا اس نفی کو آخرت کے بعض احوال کے ساتھ خاص کرتے ہیں اس صورت میں آیت کی مراد یہ ہوگی کہ آخرت کے بعض احوال میں کوئی نگاہ اسکو نہ دیکھیگی یہ ہم بھی کہتے ہیں کہ جنت میں اہل ایمان کو تمام احوال میں رویت نہ ہوگی بلکہ بعض ہی احوال میں ہوگی کسی کو ہر جمعہ میں ایک ہی بار ہوگی کسی کو ہر روز دو بار رویت ہوگی اور کسی کو ہر جمعہ میں دو بار رویت ہوگی جیسا کہ احادیث میں مذکور ہے

وقد یستدل بالآیۃ علیٰ جواز الرویۃ، اذ لو امتنعت، لما حصل التمدّح بنفیہا کالمعدوم لا یُمدح بعدم رویتہ لامتناعہا، وانما التمدّح فی ان یمکن رویتہ، ولا یُریٰ للتمنّع والتعزّز بحجاب الکبریاء۔ وان جعلنا الادراکؔ عبارۃ عن الرویۃ علیٰ وجہ الاحاطۃ بالجوانب والحدود، فدلالۃ الآیۃ علیٰ جواز الرویۃ بل تحققہا اظہر لانّ المعنیٰ انہ مع کونہ مرئیًّا لا یُدرکؔ بالابصار لتعالیہ عن التناہی والاتصاف بالحدود والجوانب،

ترجمہ ۱۲ اور کبھی آیت مذکورہ سے رویت کے امکان پر استدلال کیا جاتا ہے کیونکہ اگر رویت محال ہوتی تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی۔ جیسے معدوم اپنے نہ دکھائی دینے کی وجہ سے تعریف نہیں کیا جاتا ہے اس کی رویت کے محال ہونے کی وجہ سے اور تعریف تو اس میں ہے کہ اس کا دکھائی دینا ممکن ہو اور حجابِ کبریائی کے سبب دشوار ہونے اور رکاوٹ ہونے کی وجہ سے دکھائی نہ دے۔ اور اگر ہم ادراک سے مرئی کے حدود وجوانب کا احاطہ کرکے دیکھنا مراد لیں تو آیت کی دلالت امکانِ رویت پر بلکہ وقوعِ رویت پر زیادہ واضح ہے۔ کیونکہ معنیٰ یہ ہوں گے کہ وہ اپنے مرئی اور قابل دید ہونے کے باوجود متناہی ہونے اور حدود وجوانب کے ساتھ متصف ہونے سے پاک ہونے کی وجہ سے نگاہوں سے دکھائی نہ دے گا۔

تشریح معتزلہ نے ارشادِ قرآنی "لا تدرکہ الابصار" سے امتناعِ رویت پر ایک اور طرح سے استدلال کیا ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے مقامِ مدح میں اپنی رویت کی نفی فرمائی اور جس کی نفی موجبِ مدح ہو اس کا ثبوت نقص اور عیب ہے۔ لہٰذا رویت کا ثبوت نقص اور عیب ہے۔ اور نقص وعیب سے ذاتِ باری کا متصف ہونا محال ہے لہٰذا اس کی رویت بھی محال ہے۔ اس دلیل پر

ہمارے بعض علماء اہل سنت نے معارضہ کرتے ہوئے کہا کہ آیت مذکورہ امتناع رویت پر نہیں بلکہ جوازِ رویت اور امکانِ رویت پر دلالت کرتی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے دکھائی نہ دینے کو مقام مدح میں ذکر فرمایا ہے اور ممکن ہی کی نفی موجب مدح ہوتی ہے اگر اللہ تعالیٰ کی رویت محال ہوتی تو اس کی نفی کوئی تعریف کی بات نہ ہوتی جیسے معدوم کی رویت محال ہے۔ چنانچہ رویت کی نفی کے ذریعہ اس کی تعریف نہیں کی جاسکتی۔ تعریف تو اس میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہو، پھر بھی اس کی عظمت اور کبریائی حجاب بن جائے اور وہ دکھائی نہ دے۔ مذکورہ معارضہ کو معارضہ قلبیہ کہتے ہیں یعنی مخالف کی دلیل کو پلٹ کر کے اپنی دلیل بنالینا۔ قلب کے معنیٰ پلٹنا ہیں۔

قولہ: وان جعلنا الادراک الخ یعنی مذکورہ ارشاد قرآنی میں اگر ادراک سے مراد ایسے طور پر دیکھنا ہو کہ مرئی کے تمام حدود و اطراف کا احاطہ ہو جائے کوئی بھی جانب نگاہ سے پوشیدہ نہ رہے تو مفہوم مخالف یا اسلوبِ کلام سے نہ صرف رویت کے ممکن ہونے پر بلکہ اس کے وقوع پر آیت کی دلالت زیادہ واضح ہے کیونکہ اس صورت میں آیت کا معنیٰ یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دینے کے باوجود کسی کی نگاہ کے احاطہ میں نہ آسکے گا۔ کیونکہ احاطہ میں وہ چیز آتی ہے جو متناہی ہو، اس کے حدود و اطراف ہوں۔ اور اللہ تعالیٰ متناہی ہونے سے اور حدود و اطراف کے ساتھ متصف ہونے سے پاک ہیں جیسا کہ اس سے پہلے تنزیہات میں "لا محدود ولا متناہٍ" گذر چکا۔

وَمنها ان الآیات الواردة فی سوال الرویة مقرونة بالاستعظام والاستکبار، والجواب ان ذالک لتعنّتهم وعنادهم فی طلبهم، لا لامتناعها، وَالا لمنعهم موسیٰ عم عن ذالک، کما فعل حین سألوا ان یجعل لهم الٰهة، فقال بل انتم قوم تجهلون، وهذا مشعر بامکان الرویة فی الدنیا، ولهذا اختلفت الصّحابة رضی الله عنهم فی ان النبی عم هل رأیٰ ربه لیلة المعراج ام لا، والاختلاف فی الوقوع دلیل الامکان، وَامّا الرویة فی المنام فقد حُکیت عن کثیر من السلف ولا خفاء فی انها نوع مشاهدةٍ یکون بالقلب، دون العین۔

ترجمہ اور معتزلہ کے، نقلی دلائل میں سے وہ آیات ہیں جو رویت کی درخواست کے سلسلہ میں وارد ہیں اور استعظام و استکبار پر مشتمل ہیں اور جواب یہ ہے کہ یہ ان کے تعنت و سرکشی اور اپنے مطالبہ میں ان کی ہٹ دھرمی کی وجہ سے ہے نہ کہ رویت کے محال ہونے کی وجہ سے۔ ورنہ ان کو موسیٰ علیہ السلام اس سے منع فرمادیتے جیسا کہ اس وقت کیا تھا جس وقت بنو اسرائیل نے یہ درخواست کی تھی کہ موسیٰ علیہ السلام

ان کے لئے معبود تجویز کردیں۔ تو فرمایا۔ بلکہ تم جاہل لوگ ہو اور یہ دنیا میں رویت کے ممکن ہونے کی آگاہی دیتا ہے اور اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس بارے میں اختلاف کیا کہ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے شب معراج میں اپنے پرودگار کو دیکھا تھا۔ یا نہیں اور وقوع میں اختلاف امکان کی دلیل ہے۔ اور رہا خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا تو یہ بہت سے بزرگوں سے منقول ہے۔ اور اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ وہ ایک قسم کا مشاہدہ ہے جو قلب سے ہوتا ہے نہ کہ نگاہ سے۔

تشریح ۱۳ رویت باری کے ممتنع ہونے پر معتزلہ کی دوسری دلیل نقلی وہ آیات ہیں جن میں رویت کی درخواست پر اللہ تعالیٰ نے ناپسندیدگی ظاہر کی ہے اور اس درخواست کو تکبر اور سرکشی پر محمول کیا ہے اور درخواست کرنے والوں کی سزایابی کا ذکر فرمایا ہے اور وہ آیات یہ ہیں (۱) وقال الذین لا یرجون لقاءنا لولا انزل علینا الملائکۃ اونری ربنا لقد استکبروا فی انفسھم وعتوا عتواً کبیرا (۲) واذ قلتم یموسیٰ لن نومن لک حتیٰ نری اللہ جھرۃً، فاخذتکم الصاعقۃ وانتم تنظرون (۳) یسئلک اھل الکتاب ان تنزل علیھم کتاباً من السمآء فقد سألوا موسیٰ اکبر من ذالک، فقالوا ارنا اللہ جھرۃً فاخذتھم الصاعقۃ بظلمھم۔ پس اگر اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہوتی تو نہ اس کا سوال کرنا تکبر اور سرکشی اور ظلم ہوتا اور نہ سوال کرنے والے مستحق سزا ہوتے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن نہیں ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ رویت کے سوال کو اس بناء پر تکبر اور سرکشی پر محمول نہیں فرمایا کہ رویت محال تھی اور انھوں نے محال کا مطالبہ کیا۔ بلکہ اس لئے کہ ان کا یہ مطالبہ از راہِ شرارت تھا۔ ایمان لانے کی غرض سے نہیں تھا۔ اسی لئے اوپر ذکر کردہ پہلی آیت میں نزولِ ملائکہ اور تیسری آیت میں نزول کتاب کی درخواست کو بھی چھوٹا منہ بڑی بات قرار دیا۔ حالانکہ دونوں باتیں ممکن ہیں۔ ورنہ اگر باری تعالیٰ کی رویت ممتنع ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام انھیں اس درخواست سے منع فرما دیتے۔ جس طرح یہی بنی اسرائیل جب حضرت موسیٰ علیہ السلام کی معیت میں دریا پار کر گئے تھے اور ایسی قوم کے پاس سے گذرے جو بتوں کی عبادت میں لگ رہی تھی۔ اور انھیں دیکھ کر وہ موسیٰ علیہ السلام سے کہنے لگے۔ کہ اے موسیٰ جس طرح ان کے لئے یہ معبود ہیں۔ اسی طرح ہمارے لئے بھی معبود بنا دیں تو موسیٰ علیہ السلام نے انھیں ڈانٹ دیا اور کہا کہ تم بڑے جاہل لوگ ہو کہ ایسی نامناسب درخواست کرتے ہو۔ لیکن اسی قوم بنو اسرائیل نے جب رویت باری کی درخواست کی تو موسیٰ علیہ السلام نے انھیں اس درخواست سے منع نہیں فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت محال نہیں بلکہ ممکن ہے۔ پھر بنی اسرائیل نے اسی دنیا میں رویت باری کی درخواست کی تھی جس سے موسیٰ علیہ السلام نے منع

نہیں فرمایا۔ اس لئے یہ موسیٰ علیہ السلام کا منع نہ فرمانا دنیا میں رویت باری کے ممکن ہونے کی خبر دیتا ہے تو پھر آخرت میں بدرجہ اولیٰ ممکن ہوگی اور اسی وجہ سے کہ رویت باری دنیا میں بھی ممکن ہے۔ صحابہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ شب معراج میں آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا تھا یا نہیں اور وقوع میں اختلاف ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ امکان پر سب کا اتفاق ہے کیونکہ وقوع پر امکان مقدم ہے۔ ایک چیز پہلے ممکن ہوتی ہے۔ اس کے بعد وقوع اور عدم وقوع کا سوال ہوتا ہے۔

مسلم شریف میں حضرت ابو ذر رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت ہے کہ جناب نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا آپ نے شب معراج میں اپنے رب کو دیکھا تھا تو آپ نے فرمایا نور انی اراہ) ان الفاظ میں دونوں فریق کے لئے دلیل ہے۔ اس لئے کہ اس میں نورٌ کے بعد "أنّٰی" ہمزہ کے فتحہ اور آخر میں الف مقصورہ کے ساتھ پڑھا گیا ہے جو حرف استفہام ہے۔ اس صورت میں نورٌ أنّٰی أراہ کے معنٰی ہوں گے وہ تو ایک نور تھا بھلا میں اس کو کیسے دیکھ سکتا تھا۔ اور "إنّی" ہمزہ اور نون کے کسرہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے معنٰی یہ ہونگے کہ وہ ایک نور تھا جس کو بلاشبہ میں نے دیکھا۔ پہلی صورت میں رویت کا انکار ہے اور دوسری صورت میں اثبات پایا جاتا ہے۔

رہا خواب میں اللہ تعالےٰ کو دیکھنا، تو بہت سے بزرگوں سے منقول ہے کہ انھوں نے خواب میں اللہ تعالےٰ کو دیکھا ہے مثلاً امام ابو حنیفہ رح رئیس المعبرین ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ اور قراء سبعہ میں حضرت حمزہؒ۔ مگر خواب میں دیکھنا قلبی مشاہدہ ہے۔ رویت بصری کے قبیل سے نہیں ہے۔

واللّٰہ تعالیٰ خالق لافعال العباد من الکفر والایمان والطاعۃ والعصیان لاکما زعمت المعتزلۃ ان العبد خالق لافعالہ، وقد کانت الاوائل منھم یتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق ویکتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذالک وحین رأی الجبائی واتباعہ ان معنی الکل واحد وھو المخرج من العدم الی الوجود تجاسروا علی اطلاق لفظ الخالق

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال، کفر، ایمان، طاعت اور معصیت کے خالق ہیں۔ ایسا نہیں جیسا معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے۔ اور متقدمین معتزلہ (بندہ پر) لفظ خالق کا اطلاق کرنے سے بچتے تھے اور موجد و مخترع وغیرہ الفاظ پر اکتفاء کرتے تھے اور جب ابو علی جبائی اور اس کے متبعین نے دیکھا کہ سب کا معنیٰ ایک ہی ہے۔ یعنی عدم سے نکال کر وجود کی طرف لانے والا۔ تو لفظ خالق کے استعمال کی جسارت کی۔

تشریح اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ افعال عباد کی دو قسمیں ہیں (۱) افعال اضطراریہ یعنی وہ افعال جو

بندہ سے اس کے ارادہ واختیار کے بغیر صادر ہوتے ہیں جیسے حرکت مرتعش یعنی اس شخص کی حرکت جسے رعشہ کا عارضہ ہو۔ اس طرح کے افعال بالاتفاق اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ ان کے صدور میں بندہ کی قدرت واختیار کو کوئی دخل نہیں۔ (۲) افعالِ اختیاریہ مثلاً کفر وایمان، طاعت اور معصیت وغیرہ۔ یہی محل اختلاف ہیں۔ جبریہ ان افعال کے بارے میں بھی بندہ کو مجبور محض مانتے ہیں اور معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ خود ان افعال کا موجد اور خالق ہے۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت کو کوئی دخل نہیں اور اہل السنت والجماعت نہ تو جبریہ کی طرح بندہ کو مجبور محض مانتے ہیں کہ اس کی قدرت واختیار کو کوئی دخل نہ ہو۔ اور نہ معتزلہ کی طرح اللہ تعالیٰ کو بالکل بے دخل مانتے ہیں بلکہ کہتے ہیں کہ بندوں کے افعالِ اختیاریہ بندہ اور خدا دونوں کی قدرت سے وجود میں آتے ہیں۔ بندہ کی قدرت کا تعلق کسب سے ہے اور اللہ کی قدرت کا تعلق خلق سے ہے یعنی بندہ کاسب ہے اور اللہ خالق ہے۔ پھر متقدمین معتزلہ بندہ کے لئے خالق کا لفظ استعمال کرنے سے احتراز کرتے تھے کیونکہ سلف کا اجماع تھا کہ اللہ کے سوا کوئی خالق نہیں۔ اس سے متقدمین نے صرف نام کا حصر سمجھا۔ مگر متأخرین معتزلہ نے جب دیکھا کہ خالق۔ موجد۔ مخترع سب کا معنیٰ ایک ہی ہے۔ یعنی عدم سے نکال وجود کی طرف لانے والا۔ تو انھیں بندہ پر لفظ خالق کے اطلاق کی جرأت ہوئی اور صاف لفظوں میں کہنے لگے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے۔

احتج اھل الحق بوجوہ، الاول ان العبد لو کان خالقاً لافعالہ لکان عالماً بتفاصیلھا ضرورۃ ان ایجاد الشئ بالقدرۃ والاختیار لایکون الا کذالک، واللازم باطل فان المشی من موضع الیٰ موضع قد یشتمل علیٰ سکنات متخللۃ وعلیٰ حرکات بعضھا اسرع وبعضھا ابطأ --- ولا شعور للماشی بذالک ولیس ھذا ذھولاً عن العلم بل لو سئل لم یعلم، وھذا فی اظھر افعالہ، واما اذا تأملت فی حرکات اعضائہ فی المشی والاخذ والبطش ونحو ذالک وما یحتاج الیہ من تحریک العضلات وتمدد الاعصاب ونحو ذالک فالامر اظھر۔

ترجمہ اہل حق نے چند طریقوں سے استدلال کیا ہے اول یہ کہ بندہ اگر اپنے افعال کا خالق ہوتا تو ان کی تفصیلات کا علم رکھتا۔ اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ قدرت واختیار سے شی کا ایجاد اسی طرح سے ہوتا ہے اور لازم باطل ہے۔ کیونکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ تک مشی درمیانی سکنات اور ایسی حرکات پر مشتمل ہوتی ہے۔ جس میں بعض سریع اور بعض بطی ہوتی ہیں۔ اور ماشی کو اس کی خبر نہیں ہوتی اور یہ علم سے ذہول نہیں ہے بلکہ اگر اس سے پوچھا جائے تو اسے علم نہ ہو اور یہ تو اس کے ظاہری افعال

میں ہے اور بہرحال جب تم مشی اور اخذ اور بطش وغیرہ کے دوران اس کے اعضاء کی حرکات اور عضلات کو حرکت دینے اور اعصاب کو دراز کرنے وغیرہ میں جن کی ضرورت پڑتی ہے غور کرو تو یہ بات اور زیادہ واضح ہے (کہ بندہ کو ان باتوں کی خبر نہیں ہوتی ہے)

تشریح اہل السنت والجماعت نے افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر عقلی اور نقلی دونوں قسم کے دلائل پیش کئے ہیں۔ عبارت مذکورہ میں شارح رحمۃ اللہ علیہ نے جو پہلی دلیل عقلی ذکر کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہوتا تو ان افعال کے تفصیلی احوال کا وہ علم رکھتا۔ مگر تالی اور لازم باطل ہے۔ لہٰذا مقدم یعنی بندہ کا اپنے افعال کا خالق ہونا بھی باطل ہے۔ مقدم یعنی بندہ کے خالقِ افعال ہونے اور تالی یعنی ان افعال کے تفصیلی احوال کا علم رکھنے کے درمیان لزوم کی دلیل شارح رح نے اپنے قول "ضرورۃ ان ایجاد الشئی الخ سے بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ خلق کے معنیٰ قدرت وارادہ کے ساتھ شئی کا ایجاد کرنا ہے۔ اور کسی چیز کا قصد وارادہ بغیر علم کے نہیں ہوسکتا۔

معلوم ہوا کہ کسی چیز کا خالق ہونے کے لئے اس کے تفصیلی احوال کا علم رکھنا ضروری ہے۔ اور تالی و لازم یعنی بندہ کو اپنے افعال کے تفصیلی احوال کا علم نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ تک مشی بندہ کا اختیاری فعل ہے جو بہت سی حرکات اور درمیانی سکنات پر مشتمل ہے لیکن بندہ کو اس کی تفصیلات کا علم نہیں ہے۔ وہ یہ نہیں جانتا کہ کونسا قدم کتنی دیر زمین پر رہا اور کون سا کتنی دیر زمین سے جدا اور فضا میں معلق رہا۔ نہ وہ اس بات کا علم رکھتا ہے کہ کون سا قدم زمین پر پورا پڑا اور کون سے قدم کا تھوڑا حصہ زمین پر لگا اور قدم کی کون سی حرکت سریع تھی اور کون سی حرکت بطی تھی۔ اور یہ تو اپنے فعل کے ظاہری احوال سے بندہ کی لاعلمی کا حال ہے۔ اور اگر باطنی احوال میں غور وفکر کیا جائے۔ مثلاً مشی کے وقت یا کسی چیز کو لینے اور پکڑنے کے وقت کن کن رگوں اور پٹھوں کو حرکت ہوئی اور کن اعصاب میں کتنا تناؤ ہوا وغیرہ وغیرہ۔ تو اس وقت اس کی لاعلمی اور بھی واضح ہوجاتی ہے اور یہ کہنا صحیح نہیں کہ بندہ کو ان احوال کا علم ہے مگر اس سے ذہول ہے یعنی ذہن غافل ہے کیونکہ اگر یہ محض ذہول ہوتا تو پوچھے جانے پر یہ ذہول اور ذہن کی غفلت زائل ہوجاتی۔ اور اسے علم ہوتا۔ حالانکہ پوچھے جانے پر بھی وہ لاعلم ہی رہتا ہے

الثانی النصوص الواردۃ فی ذالک، کقولہ تعالیٰ، واللہ خلقکم وما تعملون ای عملکم علیٰ ان ما مصدریۃ، لئلا یحتاج الیٰ حذف الضمیر، او معمولکم علیٰ ان ما موصولۃ ویشمل الافعال، لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقۃ للہ تعالیٰ او للعبد لم نرد بالفعل المعنی المصدری الذی ھو الایجاد والایقاع بل الحاصل بالمصدر الذی ھو متعلق الایجاد

والایقاع اعنی ما نشاهده من الحرکات وسکنات مثلاً، وللذهول عن هذه النکتة قد یتوهم ان الاستدلال بالآیة موقوف علی کون ما مصدریة، وکقوله تعالٰی خالق کل شیٍ ای ممکنٍ بدلالة العقل، وفعل العبد شیٌ وکقوله تعالٰی افمن یخلق کمن لا یخلق فی مقام التمدح بالخالقیة وکونها مناطاً لاستحقاق العبادة.

ترجمہ دوسری دلیل اس سلسلہ میں وارد ہونے والی نصوص ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "واللہ خلقکم وما تعملون" ما تعملون بمعنٰی عملکم ہے اس بناء پر کہ حرف مَا مصدریہ ہے۔ تاکہ ضمیر محذوف ماننے کی ضرورت نہ پڑے۔ یا معمولکم کے معنٰی میں ہے، ما کے موصولہ ہونے کی بناء پر اور معمول شامل ہوگا افعال کو بھی، اس لئے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ افعالِ عباد اللہ کی مخلوق ہیں یا بندے کی۔ تو فعل سے معنٰی مصدری مراد نہیں لیتے جو کہ ایجاد اور ایقاع ہے بلکہ حاصلِ مصدر مراد ہے جو ایجاد اور ایقاع کا متعلق ہے یعنی مثال کے طور پر وہ حرکات وسکنات جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں اور اس نکتہ سے بے خبر ہونے ہی کی وجہ سے بعض کو یہ وہم ہوتا ہے کہ آیت سے استدلال مَا کے مصدریہ ہونے پر موقوف ہے۔ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "خالق کل شیئٍ" ہے۔ شی سے ممکن مراد ہے دلیل عقلی سے۔ اور فعلِ عبد بھی شی ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "افمن یخلق کمن لا یخلق" ہے۔ خالقیت کے ذریعہ اپنی مدح فرمانے کے مقام میں اور اس کے استحقاق عبادت کا مدار ہونے کے سلسلہ میں۔

تشریح **۱۵** افعالِ عباد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر اہل حق کی دوسری دلیل متعدد نصوص ہیں۔ ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا ارشاد " واللہ خلقکم وما تعملون " ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ حرف مَا میں دو احتمال ہیں۔ ایک احتمال یہ ہے کہ مَا مصدریہ ہو۔ اور یہی سیبویہ کے نزدیک مختار اور پسندیدہ ہے کیونکہ اس صورت میں کوئی ضمیر محذوف ماننے کی ضرورت نہیں پڑتی اور تقدیر عبارت ہوگی۔ "وَاللہ خلقکم وعملکم" (ترجمہ) اللہ خالق ہے تمہارا اور تمہارے اعمال کا بھی۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ما موصولہ ہو۔ اور تعملون اس کا صلہ ہو۔ اور چونکہ صلہ میں موصول کی طرف لوٹنے والی ضمیر کا ہونا ضروری ہے۔ اس لئے تقدیر عبارت ہوگی۔ وَاللہ خلقکم وَ مَا تعملونہ، اور ما تعملونہ بمعنٰی معمولکم ہوگا یعنی ہونگے۔ کہ اللہ خالق ہے تمہارا اور تمہارے معمول کا جیسے ارشاد باری ہے اتعبدون ما تنحتون، حرف ما کے موصولہ ہونے کی بناء پر اتعبدون منحوتکم کے معنٰی میں ہے۔ اور لفظ معمول افعال کو بھی شامل ہے۔ کیونکہ جب کہا جاتا ہے کہ فعل عبد، اللہ کی مخلوق ہے یا بندہ کی مخلوق ہے تو فعل سے اس کا معنٰی مصدری یعنی ایقاع اور ایجاد مراد نہیں ہوتا۔ بلکہ ایقاع اور ایجاد کا متعلق یعنی

وہ چیز مراد ہوتی ہے جس کا ایقاع اور ایجاد ہوتا ہے جس کو حاصل مصدر کہتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ فعل سے وہ چیز مراد ہے جو بندہ کے کسب سے وجود میں آئے اور بندہ کی طرف جس کی نسبت کی جائے جیسے نماز، زکوٰۃ، ایمان وکفر وغیرہ۔ اور اس نکتہ سے کہ فعل سے معنیٰ مصدری نہیں بلکہ حاصل مصدر مراد ہے۔ بے خبر ہونے کی بناء پر بعض لوگوں نے کہا کہ افعالِ عباد کے اللہ کی مخلوق ہونے پر استدلال حرفِ ما کے مصدریہ ہونے پر موقوف ہے۔ موصولہ ہونے کی صورت میں استدلال صحیح نہ ہوگا۔

دوسری آیت جو افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ وہ ارشاد باری "لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ فَاعْبُدُوْہُ" ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے کو ہر شئی کا خالق فرمایا ہے اور افعالِ عباد بھی شئی ہیں لہٰذا افعال عباد کا بھی خالق وہی ہوگا اس دلیل پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ لفظ شئی بمعنیٰ موجود عام ہے موجوداتِ ممکنہ اور ذاتِ باری وصفاتِ باری کو۔ مگر ذاتِ باری اور صفاتِ باری لفظِ شئی کے عموم سے خارج ہیں۔ اور شئی سے صرف ممکن مراد ہے۔ لہٰذا لفظ شئ عام مخصوص منہ البعض ہوا۔ جو قطعی الدلالہ نہیں ہے تو پھر ایک اعتقادی مسئلہ میں اس سے استدلال درست نہیں ہوگا کیونکہ اعتقادی مسائل قطعی دلائل سے ثابت کئے جاتے ہیں نہ کہ ظنی دلائل سے۔ شارح رحؒ نے اپنے قول اِذ ممکن بدلالۃ العقل سے یہ جواب دیا کہ شئی سے خاص طور پر ممکن مراد ہونے کی دلیل اور شئی کو ممکن کے ساتھ خاص کرنے والی چیز عقل ہے کیونکہ عقل ہی فیصلہ کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق نہیں ہے۔ اور جس عام کا مخصص دلیل عقلی ہو وہ قطعی الدلالت ہوتا ہے۔ ظنی تو وہ عام مخصوص منہ البعض ہوتا ہے۔ جس کا مخصص دلیلِ نقلی ہو۔

تیسری آیت جو افعالِ عباد کے اللہ کی مخلوق ہونے پر دلالت کرتی ہے وہ ارشاد باری "أَفَمَنْ یَّخْلُقُ کَمَنْ لَّا یَخْلُقُ" ہے۔ (ترجمہ) کیا خالق (یعنی اللہ تعالیٰ) اور غیر خالق (یعنی معبودانِ باطل) برابر ہیں۔ اس آیت میں استفہام انکاری ہے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنا خالق ہونا اپنی مدح کے مقام میں ذکر فرمایا ہے نیز خالق ہونے کو مستحق عبادت ہونے کا مدار ٹھہرایا ہے اور مدح اسی وقت حاصل ہوسکتی ہے جب خالقیت اسی کے ساتھ خاص ہو۔ اسی طرح استحقاق عبادت اس کے ساتھ اسی وقت خاص ہوسکتا ہے۔ جب اس کے علاوہ کوئی بھی خالق نہ ہو۔ اور جب خالق ہونا اسی کے ساتھ خاص ہے تو بندہ اپنے افعال کا خالق نہ ہوگا بلکہ اللہ تعالیٰ ہی افعالِ عباد کے خالق ہوں گے۔

لا یقال فالقائل یکون العبد خالقاً لافعالہ یکون من المشرکین دون الموحدین لانا نقول الاشراک ھو اثبات الشریک فی الالوھیۃ بمعنی وجوب الوجود، کما

للمجوس او بمعنی استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذالك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالىٰ، الا ان المشائخ بالغوا فی تضليلهم فی هذه المسألة، حتیٰ قالوا ان المجوس اسعد حالاً منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحداً، والمعتزلة يثبتون شركاء لا تحصىٰ

ترجمہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ پھر تو بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنے والا مشرک ہوگا۔ موحد نہ ہوگا، اس لئے کہ ہم جواب دینگے کہ شرک کا معنیٰ الوہیت بمعنیٰ واجب الوجود ہونے میں شریک ماننا ہے جیسا کہ مجوس کا شرک، یا مستحق عبادت ہونے میں شریک ماننا ہے جیسا کہ بت پرستوں کا شرک۔ اور معتزلہ یہ دونوں باتیں نہیں مانتے، بلکہ بندہ کی خالقیت کو اللہ کی خالقیت کے برابر بھی نہیں کہتے لیکن مشائخ نے اس مسئلہ میں ان کو گمراہ ٹھہرانے میں بڑا زور صرف کیا، یہاں تک کہ یہ کہا کہ مجوس ان سے بہتر ہیں کیوں کہ انھوں نے صرف ایک شریک مانا۔ اور معتزلہ تو بے شمار شریک مانتے ہیں۔

۱۶ **تشریح** اوپر جب یہ کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے خالقیت کو استحقاق عبادت کا مدار ٹھہرایا ہے تو اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب خالقیت استحقاقِ عبادت کا مدار ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جو خالق ہوگا وہ مستحق عبادت ہوگا۔ تو پھر معتزلہ کی تکفیر کرنی چاہیئے۔ کیونکہ بندہ کو افعال کا خالق کہہ کر استحقاقِ عبادت میں اس کو اللہ کا شریک ٹھہرانے کے مرتکب ہوئے ہیں حالانکہ ہم ان کی تکفیر نہیں کرتے۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض اس لئے نہ کیا جائے کہ شرک توحید کا مقابل ہے اور توحید کا ایک معنیٰ تو یہ ہے کہ واجب الوجود صرف ایک ہستی ہے۔ واجب الوجود ہونے میں کوئی اس کا شریک نہیں ہے اس معنیٰ کے مقابل میں شرک کا معنیٰ ہوگا۔ واجب الوجود ہونے میں کسی کو اللہ کا شریک ماننا جس طرح کہ مجوس کہتے ہیں کہ خالق دو ہیں۔ ایک خالق خیر ہے جو یزداں کہلاتا ہے۔ دوسرا خالق شر ہے جو اہرمن کہلاتا ہے۔ اور وہ دونوں کو واجب الوجود کہتے ہیں۔ تو اہرمن کو انھوں نے واجب الوجود ہونے میں شریک ٹھہرایا اور توحید کا دوسرا معنیٰ یہ ہے کہ مستحق عبادت صرف ایک ذات ہے۔ استحقاقِ عبادت میں کوئی اور اس کا شریک نہیں تو اس کے مقابل میں شرک کا مطلب ہوگا۔ استحقاق عبادت میں کسی کو اللہ کا شریک ٹھہرانا بت پرست اسی دوسرے معنیٰ میں مشرک ہیں۔ کیونکہ واجب الوجود وہ بھی ایک ہی مانتے ہیں۔ البتہ مستحق عبادت ہونے میں وہ بتوں کو اللہ کا شریک ٹھہراتے ہیں اور معتزلہ شرک کے مذکورہ بالا دونوں معنیٰ میں سے کسی کے قائل نہیں۔ نہ تو وہ واجب الوجود ہونے میں کسی کو شریک مانتے ہیں۔ اور نہ مستحق عبادت ہونے میں بلکہ وہ خالقیت کے استحقاقِ عبادت کا مدار ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ اور بندہ کو

خالق کہتے ہیں مگر اس کی خالقیت کو اللہ کی خالقیت کی برابر نہیں مانتے۔ کیونکہ وہ کسی چیز کے خلق وایجاد میں اسباب وآلات کا محتاج ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کا محتاج نہیں۔ ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب خالقیت پر استحقاق عبادت کا مدار ہے تو بندہ کو خالق کہنے سے اس کو مستحق عبادت کہنا لازم آتا ہے، مگر لزوم کفر کفر نہیں ہے۔ بلکہ التزامِ کفر کفر ہے اور معتزلہ نے التزام نہیں کیا۔ اس لئے ہم ان کی تکفیر نہیں کرتے۔ البتہ مشائخ ماتریدیہ نے خلق افعال کے مسئلہ میں معتزلہ کی تضلیل میں بڑا زور صرف کیا۔ حتی کہ مجوس کو ان سے بہتر بتایا کیونکہ مجوس تو ایک ہی شریک ثابت کرتے ہیں جس کو اہرمن کہتے ہیں۔ اور معتزلہ بے شمار شریک ٹھہراتے ہیں۔ کیونکہ جب بندوں کو خالق کہا ہے۔ جو کہ بے شمار ہیں۔ تو گویا خالقیت کی بنیاد پر بے شمار بندوں کو استحقاق عبادت میں شریک ٹھہرایا۔

واحتجت المعتزلة بان الفرق بالضرورة بين حركة الماشي وبين حركة المرتعش ان الاولى باختياره دون الثانية، وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطلت قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر، والجواب ان ذالك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلاً، واما نحن فنثبته على ما نحققه ان شاء الله تعالىٰ

ترجمہ اور معتزلہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم ماشی کی حرکت اور رعشہ والے کی حرکت کے درمیان بدیہی طور پر یہ فرق کرتے ہیں کہ پہلی حرکت اس کے اختیار سے ہے دوسری نہیں ہے اور یہ دلیل کہ اگر سب ہی افعال اللہ کے خلق کا نتیجہ ہوں تو تکلیف کا قاعدہ ٹوٹ جائے گا اور مدح و ذم اور ثواب وعقاب باطل ہوگا۔ اور یہ ظاہر ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ استدلال جبریہ کے خلاف جاتا ہے جو کسب اور اختیار بالکل نہ ہونے کے قائل ہیں۔ اور ہم تو ثابت کرتے ہیں جیسا کہ آگے انشاء اللہ ہم بیان کریں گے۔

تشریح بندہ کے اپنے افعال اختیاریہ کا خالق ہونے پر معتزلہ ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ہمیں ماشی کی حرکت کے اختیاری ہونے اور رعشہ والے شخص کی حرکت کے غیر اختیاری ہونے کا یقین ہے۔ سو اگر اللہ تعالیٰ دونوں حرکتوں کا خالق ہوتا تو دونوں حرکتیں اختیاری ہوتیں یا دونوں غیر اختیاری ہوتیں۔ دونوں میں فرق نہ ہوتا اور تالی باطل ہے تو اسی طرح مقدم یعنی اللہ تعالیٰ کا دونوں حرکتوں کا خالق ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ افعال غیر اختیاریہ مثلاً حرکت رعشہ کا خالق تو اللہ تعالیٰ ہے اور افعالِ اختیاریہ کا خالق خود بندہ ہے۔ دوسری دلیل معتزلہ کی یہ ہے کہ اگر سارے افعال عباد کا

خالق اللہ تعالیٰ ہی ہوتا۔ بندہ کی قدرت و اختیار کا ان افعال کے وجود میں کوئی دخل نہ ہوتا۔ تو بندہ کو افعال کا مکلف بنانا اور اچھے افعال پر مدح و ثواب اور بُرے افعال پر ذم و عقاب کا مستحق ٹھہرانا صحیح نہ ہوتا کیونکہ کسی فعل کی تکلیف صحیح ہونے اور اس پر ثواب یا عقاب کا مستحق ٹھہرانے کے لئے ضروری ہے کہ وہ فعل بندہ کی قدرت و اختیار میں ہو۔ اور تالی یعنی بندہ کا مکلف نہ ہونا اور مدح و ذم اور ثواب و عقاب کا مستحق نہ ہونا باطل ہے کیونکہ نصوص سے اس کا مکلف ہونا اور ثواب و عقاب کا مستحق ٹھہرایا جانا ثابت ہے۔ لہٰذا مقدم یعنی اللہ تعالیٰ کا بندوں کے اختیاری و غیر اختیاری سارے افعال کا خالق ہونا بھی باطل ہے۔ اور جب اللہ تعالیٰ سارے افعالِ عباد کے خالق نہیں ہیں۔ بلکہ صرف افعالِ غیر اختیاریہ کے خالق ہیں تو افعالِ اختیاریہ کا خالق خود بندہ ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ تمہارا مذکورہ بالا استدلال جبریہ کے خلاف ہے جو بندہ کے کسب و اختیار کی نفی کرتے ہیں اور بندہ کو مجبور محض مانتے ہیں اور ہم تو بندہ کے لئے کسب و اختیار ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے خالق ہونے سے بندہ کا اختیار اور اس کی قدرت اپنے افعال سے ختم نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ بندہ جب اللہ کی دی ہوئی قدرت کو جو حادث ہے اپنے اختیار سے استعمال کرتا ہے جس کا نام کسب ہے تو اللہ تعالیٰ اپنی قدرتِ قدیمہ سے وہ عمل موجود فرما دیتے ہیں۔ اور اس عمل کو موجود کر دینا جو اللہ کا فعل ہے خلق کہلاتا ہے۔ پس اللہ تعالیٰ خالق ہیں اور بندہ کاسب ہے۔ اور جب بندہ کی قدرت و اختیار باقی ہے تو افعال کا مکلف بنانا صحیح ہوا۔ نیز جب بندہ اپنے اچھے اور بُرے افعال کا کاسب ہے تو اس کو مدح و ذم اور ثواب و عقاب کا مستحق ٹھہرانا بھی درست ہوا۔ کیونکہ ثواب و عقاب کے استحقاق کا مدار کسب پر ہے نہ کہ خلق پر۔ اس تقریر سے خلق اور کسب کا فرق بھی واضح ہو گیا۔

شیخ ابو منصور ماتریدیؒ شرح فقہ اکبر میں فرماتے ہیں۔ قال ابو حنیفة واصحابه الخلق فعل الله وهو احداث الاستطاعة فی العبد، واستعمال الاستطاعة المحدثة فعل العبد حقیقة لا مجازاً۔ (ترجمہ) یعنی خلق اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور وہ بندہ کے اندر عمل کی قدرت پیدا کرنے کا نام ہے اور استطاعتِ حادثہ یعنی خدا کی دی ہوئی قدرت کا استعمال کرنا بندہ کا فعل ہے۔ اور یہی کسب کہلاتا ہے۔ وقد یتمسک بانه لو کان خالقاً لافعال العباد لکان هو القائم والقاعد والآکل والشارب والزانی والسارق الی غیر ذلک۔ وهذا جهل عظیم، لان المتصف بالشیء من قام به ذالک الشیء لا من اوجده، أوَلا یرون ان الله تعالیٰ هو الخالق للسواد والبیاض وسائر الصفات فی الاجسام ولا یتصف بذالک، وربما یتمسک بقوله تعالیٰ

فتبارک اللہ احسن الخالقین. واذ تخلق من الطین کھیئۃ الطیر. والجواب ان الخلق ھھنا بمعنی التقدیر.

ترجمہ اور بعض (معتزلہ کی طرف سے) یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ افعال عباد کا خالق ہوتا. تو وہی قائم اور قاعد اور آکل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہوتا. اور یہ (استدلال) زبردست جہالت ہے. اس لئے کہ شی کے ساتھ متصف وہ کہلاتا ہے جس کے ساتھ وہ شی قائم ہو نہ کہ وہ شخص جو اس کا موجد ہو کیا وہ آپ نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ ہی اجسام میں سواد و بیاض اور دیگر صفات کا موجود کرنے والا ہے حالانکہ وہ ان (صفات) کے ساتھ متصف نہیں ہے اور بعض دفعہ (معتزلہ کی طرف سے) اللہ تعالیٰ کے ارشاد "فتبارک اللہ احسن الخالقین" اور "واذ تخلق من الطین کھیئۃ الطیر" سے استدلال کیا جاتا ہے. اور جواب یہ ہے کہ خلق یہاں تقدیر کے معنیٰ میں ہے.

تشریح اللہ تعالیٰ کے بندہ کے افعالِ اختیاریہ کا خالق نہ ہونے پر معتزلہ یہ دلیل بھی پیش کرتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ افعالِ عباد مثلاً قیام، قعود، اکل و شرب وغیرہ کا خالق ہوتا. تو قیام کا خالق ہونے کی وجہ سے وہی قائم کہلاتا اور قعود کا خالق ہونے کی وجہ سے قاعد، اکل کا خالق ہونے کی وجہ سے آکل اور شرب کا خالق ہونے کی وجہ سے شارب کہلاتا. حالانکہ تالی یعنی اللہ تعالیٰ کا قائم، قاعد، آکل اور شارب ہونا باطل ہے. تو اسی طرح مقدم یعنی اللہ تعالیٰ کا افعالِ عباد کا خالق ہونا بھی باطل ہے تو شارح رحمۃ اللہ علیہ استدلالِ مذکور کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ استدلال معتزلہ کی زبردست جہالت پر دلالت کرتا ہے. اس لئے کہ قائم، قاعد، آکل اور شارب وغیرہ صفت کے صیغے ہیں جو اپنے اپنے ماخذِ اشتقاق یعنی قیام، قعود، اکل اور شرب کے ساتھ متصف ذات پر دلالت کرتے ہیں. اور قیام قعود، اکل اور شرب کے ساتھ متصف وہ کہلائے گا جس کے ساتھ یہ صفات قائم ہوں نہ کہ وہ جو ان کا موجد ہو. مثلاً اللہ تعالیٰ اجسام کے اندر سواد، بیاض وغیرہ صفات کا خالق اور موجد ہے. مگر کوئی اللہ تعالیٰ کو ان صفات کے ساتھ متصف مان کر اس کو اسود اور ابیض نہیں کہتا بلکہ جسم کو اسود اور ابیض کہا جاتا ہے. کیونکہ سواد اور بیاض جسم کے ساتھ قائم ہیں. لہٰذا جسم ہی ان کے ساتھ متصف ہوگا. معتزلہ بعض ان نصوص سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں خالقین کا لفظ بصیغہ جمع وارد ہے جو دلالت کرتا ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہی نہیں. بلکہ بندے بھی خالق ہیں. اسی طرح ان نصوص سے بھی استدلال کرتے ہیں. جن میں خلق کی اسناد بندوں کی طرف کی گئی ہے. مثلاً "واذ تخلق من الطین" اس میں خلق کی اسناد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف کی گئی ہے. معلوم ہوا کہ بندے بھی خالق ہیں.

شارح نے جواب دیا کہ دونوں جگہ خلق کے معنی تقدیر یعنی اندازہ کرنے۔ صورت بنانے۔ نقشہ اور خاکہ بنانے کے ہیں۔

وهی ای افعال العباد کلها بارادته ومشیته تعالیٰ وتقدس وقد سبق انهما عندنا عبارة عن معنی واحد وحکمه لایبعد ان یکون ذالك اشارة الی خطاب التکوین وقضیته ای قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زیادة احکام، لایقال لو کان الکفر بقضاء الله تعالیٰ یوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل، لان الرضاء بالکفر کفر، لانا نقول الکفر مقضی لاقضاء والرضاء انما یجب بالقضاء، دون المقضی، وتقدیره وهو تحدید کل مخلوق بحده الذی یوجد من حسن وقبح ونفع وضرر ومایحویه من زمان اومکان ومایترتب علیه من ثواب وعقاب، والمقصود تعمیم ارادة الله تعالیٰ وقدرته لما مر ان الکل بخلق الله تعالیٰ وهو یستدعی القدرة والارادة لعدم الاکراه والاجبار۔

ترجمہ اور وہ یعنی تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کے سبب موجود ہیں اور پہلے گذر چکا ہے کہ ان دونوں سے مراد ہمارے نزدیک ایک ہی معنی ہیں اور اس کے حکم سے ہیں بعید نہیں کہ اس سے خطاب تکوین کی طرف اشارہ ہو اور اس کی قضائے سے موجود ہیں اور قضاء سے مراد زیادہ مضبوطی سے کام کرنا ہے۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کفر اللہ کی قضا سے ہے تو اس پر رضا واجب ہے کیونکہ رضاء بالقضاء واجب ہے اور لازم باطل ہے کیونکہ رضا بالکفر کفر ہے۔ اس لئے کہ ہم جواب دینگے کہ کفر مقضی ہے۔ قضاء نہیں ہے۔ اور رضاء صرف قضاء پر واجب ہے نہ کہ مقضی پر۔ اور سارے افعال عباد اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہیں اور وہ ہر مخلوق کو اس کی اس صفت کے ساتھ خاص کرنا ہے جس صفت پر وہ موجود ہوگا مثلاً حسن وقبح اور نفع وضرر۔ اور اس زمان ومکان کے ساتھ کہ جس پر وہ مشتمل ہے اور اس ثواب وعقاب کے ساتھ جو اس پر مرتب ہوگا اور مصنف کا مقصود اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور قدرت کو عام کرنا ہے۔ کیونکہ یہ گذر چکا ہے کہ سب افعال عباد اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہیں۔ اور خلق قدرت وارادہ کا مقتضی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے مکرہ ومجبور نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ تمام افعال عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ کسی چیز کا ایجاد بغیر مشیت وارادہ کے نہیں ہو سکتا۔ تو معلوم ہوا کہ تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے واقع ہوتے ہیں خواہ وہ افعال از قبیل خیر ہوں یا از قبیل شر ہوں۔ اس میں معتزلہ کا رد ہے

جو یہ کہتے ہیں کہ افعالِ قبیحہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے صادر نہیں ہوتے۔

قولہ: قد سبق انہما الخ یعنی اس سے پہلے جہاں صفاتِ ازلیہ کے شمار میں ارادہ اور مشیت کا ذکر آیا ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے بتلایا ہے کہ ہمارے نزدیک ارادہ اور مشیت ایک ہی صفت کے نام ہیں اور کرامیہ مشیت کو قدیم اور ارادہ کو حادث کہتے ہیں۔

قولہ: وحکمہ الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے بتلایا کہ حکم سے خطابِ تکوین یعنی چیز کے ایجاد کا ارادہ کرنے کے وقت کُن فرمانا بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ ارشاد ہے۔ انما امرہ اذا اراد شیئًا ان یقول لہ کُن فیکون، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ لفظِ حکم بمعنی قضاء ہو۔ جو اس کے بعد آرہا ہے۔

قولہ: وقضیتہ ای قضاءہ۔ الخ شارح رح نے قضاء کی تفسیر لفظ فعل (بفتح الفاء) سے کی ہے اور اس سے قبل تکوین کی بحث کے آغاز میں گزر چکا ہے کہ فعل اور تکوین ایک ہی چیز ہے۔ معلوم ہوا کہ قضاء سے مراد تکوین ہے۔

قولہ: لا یقال الخ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر اچھے برے سارے افعال اللہ تعالیٰ کی قضاء سے وجود میں آتے ہیں تو کفر بھی اللہ تعالیٰ کی قضاء سے صادر ہو گا حالانکہ اگر کفر اللہ تعالیٰ کی قضاء سے صادر ہوتا تو کفر پر رضاء واجب ہوتا۔ کیونکہ رضاء بالقضاء واجب ہے اور تالی یعنی کفر پر رضاء کا واجب ہونا باطل ہے کیونکہ رضاء بالکفر کفر ہے تو اسی طرح مقدم یعنی کفر کا قضاء الٰہی سے واقع ہونا باطل ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ رضاء قضاء پر واجب ہے جو اللہ کا فعل ہے۔ کفر پر رضاء واجب نہیں جو مقضی ہے اور بندہ کی صفت ہے تو گویا معترض نے قضاء اور مقضی کے درمیان فرق نہیں کیا۔ جس کی بناء پر اعتراض مذکور وارد ہوا۔

۱۹

قولہ: وھو تحدید کل مخلوق الخ یہ تقدیر کے معنی کا بیان ہے۔ حاصل یہ کہ ہر مخلوق کو جن صفات کے ساتھ جس زمان و مکان میں موجود ہونا ہے وہ سب پہلے ہی سے متعین کر دینے کا نام تقدیر ہے اور اسی تعیینِ الٰہی کے مطابق ہر مخلوق کا وجود ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح مکان بنانے سے پہلے اس کا ایک نقشہ اور خاکہ ذہن میں یا کاغذ پر تیار کیا جاتا ہے کہ اتنے طول و عرض کے اتنے کمرے ہوں گے۔ فلاں جانب صحن ہو گا، فلاں جانب غسل خانہ، بیت الخلاء اور باورچی خانہ ہو گا وغیرہ وغیرہ۔ اور پھر اسی ذہنی یا کاغذی نقشہ کے مطابق مکان کی تعمیر ظہور میں آتی ہے۔ اسی طرح عالم کا نقشہ بھی خدا کے یہاں پہلے سے ایک پنہاں وجود رکھتا ہے۔ جس میں ہر چیز کا حسن و قبح، نافع ہونا یا ضار ہونا اس کے وجود کا زمان و مکان سب کچھ متعین ہوتا ہے۔ اور اس نقشہ کے مطابق ہی ہر چیز

کا وجود و ظہور ہوتا ہے اہلِ اسلام اسی وجود پنہانی کو جسکے مطابق ہر چیز کا وجود ظاہری ہوتا ہے۔ تقدیر کہتے ہیں۔

فان قیل فیکون الکافر مجبورًا فی کفرہ والفاسق فی فسقہ فلا یصح تکلیفھما بالایمان والطاعۃ، قلنا انہ تعالیٰ ارادمنھما الکفر والفسق باختیارھما، فلا جبر کما انہ علم منھما الکفر والفسق بالاختیار، ولم یلزم تکلیف المحال، والمعتزلۃ انکروا ارادۃ اللّٰہ للشرور والقبائح، حتیٰ قالوا انہ ارادمن الکافر والفاسق ایمانہ وطاعتہ لاکفرہ ومعصیتہ زعمًا منھم ان ارادۃ القبیح قبیحۃ کخلقہ وایجادہ، ونحن نمنع ذالک بل القبیح کسب القبیح، والاتصاف بہ فعندھم یکون اکثر مایقع افعال العباد علیٰ خلاف ارادۃ اللّٰہ تعالیٰ وھذا شنیع جدًا

ترجمہ پس اگر کہا جائے کہ پھر کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا اور اس کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا۔ ہم جواب دینگے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق کا ارادہ فرمایا۔ لہٰذا جبر نہیں ہے جس طرح ان دونوں سے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق صادر ہونے کو جانتا ہے اور محال کا مکلف بنانا لازم نہیں آتا اور معتزلہ نے اللہ تعالیٰ کے شرور وافعال قبیحہ کا ارادہ کرنے کا انکار کیا۔ یہاں تک کہ انھوں نے کہا کہ اس نے کافر اور فاسق سے اس کے ایمان اور طاعت کا ارادہ کیا نہ کہ کفر اور معصیت کا۔ اپنے یہ اعتقاد رکھنے کی وجہ سے کہ قبیح کا ارادہ کرنا بھی قبیح ہے۔ جس طرح اس کا خلق اور ایجاد، اور ہم اس کا انکار کرتے ہیں۔ بلکہ قبیح کسبِ قبیح اور اتصاف بالقبیح ہے تو ان کے نزدیک اکثر افعالِ عباد ارادۂ الٰہی کے خلاف واقع ہوتے ہیں۔ اور یہ بہت ہی بری بات ہے۔

تشریح اس سے قبل شارح نے فرمایا تھا والمقصود تعمیم ارادۃ اللّٰہ، اس پر معتزلہ کی طرف سے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب بندوں کے اچھے برے سارے افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے تحت وجود میں آتے ہیں تو کافر کا کفر اور فاسق کا فسق بھی ارادۂ الٰہی کے تحت وجود میں آئے گا اور اللہ تعالیٰ جس فعل کا ارادہ فرمائیں۔ بندہ اس فعل پر مجبور ہے اور اس کے خلاف کا اس سے صدور محال ہے، لہٰذا کافر کفر کرنے پر مجبور ہوا۔ اور اس کے خلاف یعنی اس کا ایمان لانا محال ہوا۔ اسی طرح فاسق فسق کرنے پر مجبور ہوا۔ اور اطاعت اور فرماں برداری کرنا محال ہوا اور تکلیف بالمحال صحیح نہیں ہے لہٰذا کافر کو ایمان کا اور فاسق کو طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا۔ شارح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ارادۂ الٰہی کا تعلق مطلق فعل یا ترک سے نہیں ہے بلکہ فعل یا ترک بالاختیار سے ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے

ارادہ کیا کہ فلاں سے اختیاری طور پر کفر صادر ہو۔ اور فلاں سے اختیاری طور پر فسق صادر ہو۔ تو اب وہ ارادۂ الٰہی کے مطابق اپنے اختیار ہی سے کفر اور فسق کریں گے۔ کفر یا فسق پر مجبور نہ ہوں گے۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کو پہلے سے کافر کے اپنے اختیار سے کفر کرنے اور فاسق کے اپنے اختیار سے فسق کرنے کا علم ہے۔ مگر اس کے باوجود کافر اپنے کفر پر مجبور ہے اور نہ فاسق اپنے فسق پر مجبور ہے۔ لہٰذا اب اعتراض مذکور وارد نہ ہوگا اور تکلیف بالمحال لازم نہیں آئے گا۔

قولہ: والمعتزلۃ انکروہ الخ یعنی معتزلہ ارادۂ الٰہی کے تمام افعالِ عباد کو عام ہونے کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بندوں کے اچھے افعال تو ارادۂ الٰہی کے سبب صادر ہوتے ہیں اور برے افعال ارادۂ الٰہی کے سبب صادر نہیں ہوتے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ شر اور قبیح کا ارادہ نہیں کرتا۔ حتیٰ کہ کافر سے بھی اس نے ایمان ہی کا ارادہ کیا اور فاسق سے طاعت کا ارادہ کیا۔ اور اصل معتزلہ کے نزدیک یہ ہے کہ جس طرح خلق قبیح قبیح ہے۔ اسی طرح ارادۂ قبیح بھی قبیح ہے۔ ہم اس اصل کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نہ خلق قبیح قبیح ہے اور نہ ارادۂ قبیح قبیح ہے۔ بلکہ کسبِ قبیح اور قبیح کے ساتھ متصف ہونا قبیح ہے جو بندہ کا اختیاری فعل ہے۔ تو معتزلہ کی اصل پر بندوں کے بیشتر افعال ارادۂ الٰہی کے خلاف صادر ہوں گے اور یہ بہت بری بات ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا مغلوب ہونا اور اپنی مرادمیں ناکام ہونا لازم آئے گا۔

حکی عن عمرو بن عبید انہ قال ما الزمنی احد مثل ما الزمنی مجوسی کان معی فی السفینۃ، فقلت لہ لِمَ لا تسلم فقال لِاَنّ اللہ تعالیٰ لم یُرد اسلامی، فاذا اراد اسلامی، اسلمت، فقلت للمجوسی، ان اللہ تعالیٰ یرید اسلامکؑ ولکن الشیاطین لا یترکونکؑ، فقال المجوسی، فانا اکون مع الشریک الاغلب، وحکی ان القاضی عبدالجبار الھمدانی دخل علی الصاحب بن عباد، وعندہ الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائنی فلما رأی الاستاذ قال سبحان من تنزہ عن الفحشاء فقال الاستاذ علی الفور، سبحان من لا یجری فی ملکہ الا ما شاء

ترجمہ عمرو بن عبید سے حکایت ہے کہ انھوں نے بیان کیا کہ مجھے کسی نے لاجواب نہیں کیا جس طرح ایک مجوسی نے لاجواب کیا۔ میرے ساتھ وہ کشتی میں تھا۔ میں نے اس سے کہا کہ تم مسلمان کیوں نہیں ہو جاتے تو اس نے کہا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے میرے مسلمان ہونے کا ارادہ نہیں کیا۔ تو جب وہ میرے اسلام کا ارادہ کرے گا تو میں مسلمان ہو جاؤں گا۔ تو میں نے مجوسی سے کہا کہ اللہ تعالیٰ تیرا مسلمان ہونا چاہتے ہیں لیکن شیاطین تجھے چھوڑتے نہیں۔ تو مجوسی نے کہا پھر تو میں غالب

شریک کے ساتھ رہوں گا اور یہ بھی حکایت ہے کہ قاضی عبد الجبار ہمدانی صاحب ابن عباد کے پاس آئے اور ان کے پاس استاذ ابو اسحاق اسفرائنی موجود تھے تو جب استاذ کو دیکھا تو کہا۔ پاک ہے وہ اللہ جو برائی سے منزہ ہے۔ استاذ نے فوراً جواب دیا۔ کہ پاک ہے وہ اللہ جس کی سلطنت میں وہی ہوتا ہے جو وہ چاہتا ہے۔

تشریح مذکورہ دونوں حکایتیں ذکر کرنے سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد اس بات کی تائید ہے کہ ارادۂ الٰہی کے خلاف افعال کے وقوع کا قائل ہونا بہت شنیع ہے۔ پہلی حکایت میں مجوسی نے "إن الله لم يرد اسلامی" کہہ کر اور دوسری حکایت میں استاذ ابو اسحٰق نے سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء کہہ کر معتزلہ پر چوٹ کی ہے۔

والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة، والنهي عدم الارادة، فجعلوا ايمان الكافر مرادًا وكفره غير مراد، ونحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادًا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالىٰ اولانه لا يسئل عما يفعل، الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يامره بشئ ولا يريده منه، وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وباب التاويل مفتوح على الفريقين

ترجمہ اور معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ امر ارادہ کو اور نہی عدمِ ارادہ کو مستلزم ہے۔ اس لئے انھوں نے کافر کے ایمان کو مراد اور اس کے کفر کو غیر مراد قرار دیا۔ اور ہم اس بات کو جانتے ہیں کہ بعض دفعہ ایک چیز کا ارادہ نہیں ہوتا اور اس کا امر کیا جاتا ہے۔ اور کبھی ایک چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے اور اس سے منع کیا جاتا ہے۔ ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے کہ جس کا احاطہ علم الٰہی کرتا ہے۔ یا اس لئے کہ اللہ سے اس کے فعل کے بارے میں باز پرس نہیں ہو سکتی۔ کیا معلوم نہیں کہ آقا جب حاضرین پر اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنا چاہتا ہے تو اس کو ایک کام کا امر کرتا ہے۔ حالانکہ اس سے اس کام کو چاہتا نہیں ہے۔ اور دونوں طرف سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تاویل کا دروازہ دونوں فریق پر کھلا ہوا ہے

تشریح حاصل یہ کہ امر اور ارادہ اسی طرح نہی اور عدم ارادہ کے درمیان لزوم کا معتزلہ کا عقیدہ ہی غلط ہے چنانچہ بعض دفعہ ایک کام کا ارادہ اور اس کام کے ہونے کی چاہت نہیں ہوتی پھر بھی اس کا امر کیا جاتا ہے۔ جیسے آقا اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنے کے لئے اس کو کسی کام کا امر کرے تو اس وقت وہ نہیں چاہتا کہ غلام اس کام کو کرے بلکہ چاہتا ہے کہ نہ کرے تاکہ اس کا نافرمان ہونا

۲۰

لوگوں کو معلوم ہوجائے۔ اسی طرح ایک کام کا بعض دفعہ ارادہ اور اس کے ہونے کی چاہت ہوتی ہے پھر بھی اللہ تعالیٰ بعض ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے اس سے نہی فرماتا ہے جنھیں وہی جانتا ہے یا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ سے اس کے کسی فعل کے بارے میں ہمیں باز پرس کرنے کا حق نہیں ہے۔ لہٰذا ہمیں یہ پوچھنے کا حق نہیں کہ جب ایک کام کا ارادہ کرتا ہے تو بجائے امر کے اس سے نہی کیوں فرماتا ہے

وَللعباد افعال اختیاریۃ یثابون بھا ان کانت طاعۃ ولیعاقبون علیھا ان کانت معصیۃ لاکما زعمت الجبریۃ انہ لا فعل للعبد اصلا وان حرکاتہ بمنزلۃ حرکات الجمادات لا قدرۃ علیھا ولا قصد ولا الاختیار، وھذا باطل لانا نفرق بالضرورۃ بین حرکۃ البطش وحرکۃ الارتعاش ونعلم ان الاولیٰ باختیارہ دون الثانی ولانہ لولم یکن للعبد فعل اصلا لما صحّ تکلیفہ ولا یترتب استحقاق الثواب والعقاب علی افعالہ، ولا اسناد الافعال التی تقتضی سابقیۃ القصد والاختیار الیہ علی سبیل الحقیقۃ مثل صلّٰی وَکتب وَصام بخلاف مثل طال الغلام واسودّ لونہ، والنصوص القطعیۃ تنفی ذالکؔ کقولہ تعالیٰ جزاءً بما کانوا یعملون وقولہ تعالیٰ فمن شاء فلیومن، ومن شاء فلیکفر الی غیر ذالکؔ۔

ترجمہ اور بندوں کے کچھ اختیاری افعال ہیں جو اگر طاعت اور عبادت کے قبیل سے ہیں تو ان پر انھیں ثواب دیا جائے گا اور اگر معصیت کے قبیل سے ہیں تو ان پر انھیں سزا دی جائے گی۔ ایسا نہیں جیسا کہ جبریہ کہتے ہیں کہ بندہ کا کوئی (اختیاری فعل) ہے ہی نہیں۔ اور اس کی حرکات جمادات کی حرکات کی طرح ہیں۔ ان پر اسے نہ قدرت ہے نہ قصد ہے نہ اختیار۔ اور یہ بات غلط ہے اس لئے کہ ہم بدیہی طور پر حرکت بطش اور حرکت رعشہ کے درمیان فرق کرتے ہیں اور یقین کرتے ہیں کہ پہلی حرکت اختیاری ہے دوسری نہیں۔ اور اس لئے بھی کہ اگر بندہ کا کوئی فعل نہ ہو تو اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا اور اس کے افعال پر ثواب وعقاب کا استحقاق مرتب نہ ہوگا اور نہ ہی بندہ کی طرف ان افعال کی اسناد حقیقت ہوگی جو پہلے سے قصد اور اختیار ہونے کا تقاضا کرتے ہیں۔ جیسے صلّٰی اور کتب اور صام، برخلاف طال الغلام، اور اسود لونہ جیسی مثالوں کے، اور نصوص قطعیہ ان باتوں کی نفی کرتے ہیں جیسے ارشاد باری "جزاء بما کانوا یعملون" اور ارشاد باری "فمن شاء فلیومن ومن شآء فلیکفر" اور ان کے علاوہ دیگر آیات ہیں۔

۲۱

تشریح یہ مسئلہ جبر و اختیار کے نام سے مشہور ہے اور علم کلام کے مشکل ترین مسائل میں سے ہے یہاں تک کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ مجھے مسئلہ جبر و اختیار نے مار ڈالا۔ سلف اس مسئلہ میں سکوت اختیار فرماتے تھے۔ مگر متاخرین کو جبریہ اور معتزلہ کی تردید کے لئے مجبوراً کلام کرنا پڑا۔ اس مسئلہ میں اہم مذاہب تین ہیں۔ پہلا مذہب معتزلہ کا ہے کہ فعل عبد تنہا بندہ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے۔ اسی بناء پر وہ بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہتے ہیں۔ اس مذہب کی تردید مسئلہ خلق افعال کے تحت گذر چکی۔ دوسرا مذہب جبریہ کا ہے کہ فعل عبد صرف اللہ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے۔ بندہ کی قدرت و اختیار کو کوئی دخل نہیں وہ مجبور محض اور مثل جمادات کے ہے۔ تیسرا مذہب اشعریہ کا ہے کہ فعل کے وجود میں موثر تو اللہ کی قدرت ہے۔ مگر بندہ کی قدرت و اختیار کو بھی دخل ہے۔ جب بندہ اپنی قدرت و اختیار کو فعل کی جانب متوجہ کرتا ہے۔ بایں معنی کہ وجود فعل کے ظاہری اسباب کو اپنے اختیار سے عمل میں لاتا ہے جسے کسب کہتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس فعل کو موجود کر دیتے ہیں جسے خلق کہتے ہیں۔ لہٰذا فعلِ عبد بندہ کا مکسوب اور اللہ کی مخلوق ہے۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے جبریہ کے مذہب کے بطلان پر پہلی دلیل یہ پیش کی کہ ہم حرکت بطش اور حرکت رعشہ کے درمیان فرق محسوس کرتے ہیں اور وہ فرق اس کے علاوہ کچھ نہیں کہ اول اختیاری اور دوسری غیر اختیاری ہے۔

معلوم ہوا کہ بندہ کے کچھ افعال اختیاری ہیں جن کے وجود میں اس کے اختیار کو دخل ہے لہٰذا بندہ کو مجبور محض کہنا باطل ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ جمادات کو احکام کا مکلف بنانا بالاتفاق باطل ہے۔ سو اگر بندہ کا کوئی بھی فعل اختیاری نہ ہوتا اور وہ اپنے افعال میں مثل جمادات کے مجبور محض ہوتا تو جس طرح جمادات کو احکام کا مکلف بنانا صحیح نہیں۔ اسی طرح بندہ کو بھی احکام کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا۔ حالانکہ بندہ مکلف ہے۔ معلوم ہوا کہ اس کے لئے اختیاری افعال ہیں اور وہ جمادات کی طرح اپنے افعال میں مجبور محض نہیں ہے۔ تیسری دلیل یہ کہ اگر بندہ کا کوئی فعل اختیاری نہ ہوتا تو پھر کسی فعل پر اس کو ثواب یا عقاب کا مستحق نہ گردانا جاتا کیونکہ ثواب و عقاب کا مدار اختیار پر ہے حالانکہ نصوص سے بندہ کا مستحق ثواب و عقاب ہونا ثابت ہے۔ معلوم ہوا کہ بندہ کے لئے اختیاری افعال ہیں۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ اہل لغت بندہ کی طرف ان افعال کی حقیقی اسناد کرتے ہیں۔ جن افعال میں اختیار ضروری ہے جیسے "صلے" اور "کتب" وغیرہ اور بندہ کی طرف مذکورہ افعال کی حقیقی اسناد ہونا ان کے اختیاری ہونے کی دلیل ہے۔ برخلاف "طال الغلام" اور "اسود لونہ"

کے، کہ یہ غیر اختیاری افعال ہیں۔ بندہ کی طرف ان کی اسناد بندہ کے لئے کوئی فعل نہیں ثابت کرتی۔

پانچویں دلیل سمعی ہے کہ نصوص عقیدۂ جبر کی نفی کرتے ہیں۔ مثلاً "جزاءً بما کانوا یعملون" یہ آیت بندوں کی طرف عمل کی اسناد کے ساتھ ان کے عمل پر جزاء مرتب ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے۔ اور جزاء صرف اختیاری افعال پر ہی مرتب ہوتی ہے معلوم ہوا کہ بندوں کے لئے اختیاری افعال ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فمن شآء فلیؤمن ومن شآء فلیکفر" یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایمان وکفر بندہ کے اختیار میں ہے۔

فان قیل بعد تعمیم علم اللہ تعالیٰ وارادته الجبر لازم قطعًا، لانهما إمّا ان يتعلقا بوجود الفعل، فيجب او بعدمه، فيمتنع، ولا اختيار مع الوجوب والامتناع، قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره، فلا اشكال

ترجمہ پس اگر کہا جائے کہ علم الٰہی اور ارادۂ الٰہی کو عام کرنے کے بعد جبر یقیناً لازم آئے گا۔ اس لئے کہ علم الٰہی اور ارادۂ الٰہی کا تعلق یا تو وجودِ فعل سے ہوگا تو وہ فعل واجب اور ضروری ہوگا یا فعل کے عدم کے ساتھ ہوگا تو فعل ممتنع ہوگا۔ اور وجوب وامتناع کے ساتھ اختیار نہیں رہ جاتا۔ ہم جواب دینگے کہ اللہ کا علم وارادہ اس بات کا ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے اس کام کو کرے گا یا چھوڑے گا۔ لہٰذا اب کوئی اشکال نہ رہا۔

تشریح یہ اعتراض علم الٰہی اور ارادۂ الٰہی کی تعمیم پر ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں۔ اللہ تعالےٰ کے ارادہ سے وجود میں آتے ہیں تو بندہ کا مجبور ہونا لازمی طور پر ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ علم الٰہی اور ارادۂ الٰہی کا تعلق اگر فعل کے وجود کے ساتھ ہوگا تو فعل کا وجود واجب اور ضروری ہوگا اور اگر علم وارادہ کا تعلق فعل کے عدم کے ساتھ ہوگا تو فعل کا عدم ضروری اور وجود ممتنع ہوگا اور وجوب یا امتناع کے ساتھ اختیار نہیں رہتا کیونکہ اختیار کا مطلب تو یہ ہوتا ہے کہ بندہ اگر چاہے تو کرے اور چاہے تو نہ کرے۔

اعتراض مذکور کا شارح رحؒ نے جواب دیا ہے کہ علم الٰہی یا ارادۂ الٰہی صرف اس بات سے متعلق نہیں ہے کہ بندہ فلاں کام کرے گا یا نہیں کرے گا بلکہ اس بات سے متعلق ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے فلاں کام کرے گا یا فلاں کام ترک کرے گا۔ اور جب علم الٰہی وارادۂ الٰہی میں بندہ کا اختیار بھی ہے۔ دراں حالیکہ علم الٰہی وارادۂ الٰہی کے خلاف ہو نہیں سکتا۔ تو لازمی طور پر فعل و ترک بندہ کے اختیار سے ہوگا۔ بندہ فعل یا ترک میں مجبور نہیں ہوگا۔

۲۲

فان قیل، فیکون فعلہ الاختیاری واجبًا او ممتنعًا وھذا ینافی الاختیار، قلنا انہ ممنوع، فان الوجوب بالاختیار محقق للاختیار، لامنافٍ لہ، وایضًا منقوض بافعال الباری تعالیٰ۔

ترجمہ پس اگر کہا جائے کہ پھر تو بندہ کا فعل اختیاری واجب یا ممتنع ہوگا اور یہ اختیار کے منافی ہے ہم کہیں گے کہ تسلیم نہیں۔ اس لئے کہ اختیار کے ساتھ فعل کا واجب ہونا اختیار کو یقینی بنانے والا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے۔ نیز یہ اعتراض افعالِ باری سے ٹوٹ جاتا ہے۔

تشریح یہ مذکورہ جواب پر اعتراض ہے۔ حاصل یہ کہ جب اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات ہوگی، یا اللہ کا ارادہ اس بات کا ہوگا کہ بندہ فلاں کام اپنے اختیار سے کرے تو چونکہ علم الٰہی اور ارادۂ الٰہی کے خلاف ہو نہیں سکتا۔ اس لئے بندہ کا وہ فعل اختیاری واجب اور ضروری ہوگا۔ اور اگر علم الٰہی وارادۂ الٰہی کا تعلق اس بات سے ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے فلاں کام ترک کرے گا۔ تو ترک واجب اور فعل ممتنع ہوگا اور وجوب یا امتناع کے ساتھ اختیار باقی نہیں رہتا۔ کیونکہ اختیار اسی وقت رہ سکتا ہے جب فعل اور ترک دونوں ممکن ہوں۔ اور اگر بجائے ممکن ہونے کے واجب یا ممتنع ہو تب تو بندہ فعل یا ترک پر مجبور ہوگا۔ مختار نہیں ہوگا۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اعتراضِ مذکور کا علی سبیل المنع جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ جب علم الٰہی کا تعلق اس بات سے ہوگا کہ بندہ فلاں کام اپنے اختیار سے کرے گا تو بندہ سے اختیاری طور پر اس فعل کا پایا جانا واجب ہوگا اور اختیاری طور پر فعل پائے جانے کا واجب ہونا اختیار کو یقینی بناتا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے۔ نیز اعتراضِ مذکور افعالِ باری سے ٹوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ کو اپنے افعال کا علم ہے اور ان افعال سے اس کا ارادہ بھی متعلق ہوتا ہے۔ جس کی وجہ سے ان افعال کا وجود واجب ہے۔ مگر اس وجوب کے باوجود باری تعالیٰ کا اختیار ختم نہیں ہوتا۔ اور وہ افعالِ باری تعالیٰ کے اختیار سے ہی صادر ہوتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ وجوب بالاختیار اختیار کے منافی نہیں ہے۔

فان قیل لا معنیٰ لکون العبد فاعلاً بالاختیار الا کونہ موجداً لافعالہ بالقصد والارادۃ وقد سبق ان اللہ تعالیٰ مستقل بخلق الافعال وایجادھا ومعلوم ان المقدور الواحد لا یدخل تحت قدرتین مستقلتین قلنا لا کلام فی قوۃ ھذا الکلام ومتانتہ الا انہ لما ثبت بالبرھان ان الخالق ھو اللہ تعالیٰ، وبالضرورۃ ان لقدرۃ العبد

وَ إرادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب، وايجاد الله تعالىٰ الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور الله تعالىٰ بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب، وهذا القدر من المعنى ضروري- وان لم نقدر على ازيد من ذالك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالىٰ وايجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار، ولهم في الفرق بينهما عبارات، مثل ان الكسب واقع بآلة، والخلق لا بآلة، والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته، والكسب لا يصح انفراد القادر به، والخلق يصح.

ترجمہ پھر اگر کہا جائے کہ بندہ کے فاعل بالاختیار ہونے کا کوئی معنیٰ نہیں سوائے اس کے کہ وہ بالارادہ اپنے افعال کا موجد ہے اور یہ بات گذر چکی ہے کہ اللہ تعالےٰ افعال کے خلق وایجاد میں مستقل ہیں۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ مقدور واحد دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہوسکتا تو ہم جواب دینگے کہ اس کلام کی قوت اور مضبوطی میں کسی کلام کی گنجائش نہیں۔ مگر چونکہ دلیل سے یہ بات ثابت ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور بدیہی طور پر یہ بات ثابت ہے کہ بندہ کی قدرت اور ارادہ کو بھی بعض افعال جیسے حرکت بطش میں دخل ہے بعض افعال جیسے حرکتِ رعشہ میں نہیں۔ تو اس مشکل سے رہائی حاصل کرنیکے سلسلہ میں ہمیں کہنے کی ضرورت پڑی کہ اللہ خالق ہے اور بندہ کاسب ہے اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ فعل کی جانب بندہ کا اپنی قدرت وارادہ کو متوجہ کرنا کسب ہے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا اس فعل کو موجود کردینا خلق ہے اور مقدور یہ واحد دو قدرتوں کے تحت داخل ہورہا ہے مگر دو مختلف جہتوں سے۔ کیوں کہ فعل اللہ کا مقدور ایجاد کی جہت سے ہے اور بندہ کا مقدور کسب کی جہت سے ہے۔ اور اتنی بات تو بدیہی ہے اگرچہ ہم اُس عبارت کو مختصر کرنے پر اس سے زیادہ قادر نہیں جو بندہ کی قدرت والارادہ کے باوجود فعلِ عبد کے اللہ تعالےٰ کے خلق وایجاد کا نتیجہ ہونے کی تحقیق کو بیان کرنے والی ہے۔ اور خلق وکسب کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلے میں مشائخ کی عبارات مختلف ہیں۔ مثلاً کسب آلہ کے ذریعہ واقع ہے اور خلق بغیر آلہ کے۔ اور کسب ایسا مقدور ہے جو اپنی قدرت کے محل میں واقع ہے اور خلق اپنی قدرت کے محل میں نہیں واقع ہے اور کسب میں قادر کا منفرد و مستقل ہونا صحیح نہیں

اور خلق میں صحیح ہے۔

تشریح بندہ کو فاعل بالاختیار اور اس کے لئے اختیاری افعال ماننے پر جبریہ کی طرف سے ہم پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ بندہ کے فاعل بالاختیار ہونے کا مطلب تو یہ ہے کہ بندہ اپنے اختیار و ارادہ سے خود اپنے افعال کا موجد ہے۔ اور اس سے پہلے آپ کہہ چکے ہیں کہ افعالِ عباد کا خالق اور موجد صرف اللہ تعالٰی ہیں اور یہ اجتماع نقیضین ہے جو باطل ہے۔ نیز مقدورِ واحد یعنی فعلِ عبد کا اللہ کی قدرت اور بندہ کی قدرت دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔ لھٰذا دو باتوں میں سے ایک لازم ہے یا تو بندہ فاعل بالاختیار نہ ہو۔ بلکہ اپنے افعال میں مجبور محض ہو، اللہ ہی اس کے افعال کا خالق اور موجد ہو۔ اور یا اللہ تعالٰی افعال عباد کے خالق نہ ہوں بلکہ بندہ خود اپنے افعال کا اپنے اختیار و ارادہ سے خالق و موجد ہو۔ شق ثانی تو باجماعِ فریقین باطل ہے۔ لہٰذا پہلی شق یعنی بندہ کا فاعل بالاختیار نہ ہونا اور اپنے افعال میں مثل جمادات کے مجبورِ محض ہونا ثابت ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب اللہ تعالٰی کا خالق ہونا دلیل سے ثابت ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ افعال عباد کے وجود میں مؤثر اللہ کی قدرت ہے۔ دوسری جانب یہ بات بھی یقینی ہے کہ بعض افعال میں بندہ کی قدرت و ارادہ کو بھی دخل ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ بندہ کو ان افعال کا موجد مانا جائے اور یہ صریح تناقض ہے۔ اس تناقض سے بچنے کے لئے ہمیں مجبوراً یہ کہنا پڑا کہ اللہ خالق ہے بندہ کاسب ہے اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ بندہ جب فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالٰی اس فعل کی قدرت بندہ کے اندر پیدا فرما دیتے ہیں اور وہ قدرت فعل کی جانب متوجہ ہوتی ہے تو اللہ تعالٰی وہ فعل موجود فرما دیتے ہیں۔ لہٰذا بندہ کا اپنے ارادہ و قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرنا کسب ہے اور اس کے بعد اللہ تعالٰی کا اس فعل کو موجود کر دینا خلق ہے۔ تو مقدورِ واحد کا دو قدرتوں کے تحت داخل ہونا ضرور لازم آرہا ہے۔ مگر دو مختلف جہتوں سے۔ کیونکہ اللہ کی قدرت کے تحت ایجاد کی جہت سے ہے اور بندہ کی قدرت کے تحت کسب کی جہت سے ہے لہٰذا اب کوئی اشکال نہ رہا۔

قولہ: ولھم فی الفرق بینھما الخ یعنی خلق اور کسب کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلہ میں مشائخ نے مختلف تعبیرات اختیار فرمائی ہیں۔ بعض نے یہ فرق بیان کیا کہ کسب جو بندہ کا فعل ہے آلہ مثلاً اعضاء وغیرہ کا محتاج ہے۔ اور خلق جو اللہ کا فعل ہے۔ بغیر کسی آلہ وغیرہ کے واسطہ کے ہوتا ہے۔ اور بعض نے یہ فرق بیان کیا کہ فعلِ مکسوب ایسا مقدور رہے جو کاسب کی قدرت کے محل یعنی ذاتِ کاسب میں واقع ہوتا ہے۔ اور فعلِ مخلوق ایسا مقدور رہے جو خالق کی قدرت کے محل یعنی

ذاتِ خالق میں نہیں واقع ہوتا ہے۔ مثلاً زید کی حرکت اللہ کے خلق سے جس قدرت کی تاثیر سے واقع ہوئی اس قدرت کے محل میں واقع نہیں ہوئی۔ کیونکہ وہ قدرت اللہ تعالیٰ کی ہے جس کا محل اور موصوف اللہ کی ذات ہے سو اگر حرکتِ زید جو حادث ہے اللہ کی ذات میں واقع ہوگی تو اللہ تعالیٰ کا محلِ حوادث ہونا لازم آئے گا۔ اور وہی حرکت جس قدرت کے ذریعہ زید کے کسب سے واقع ہوئی، اس قدرت کے محل یعنی ذات زید میں واقع ہوئی۔

اور بعض نے یہ فرق بیان کیا کہ کسب جو کہ بندہ کی قدرت سے ہوتا ہے اس میں قادر یعنی بندہ منفرد اور مستقل نہیں ہے کیونکہ بندہ کی قدرت مؤثر نہیں ہے اور خلق جو کہ اللہ کا فعل ہے اور اللہ کی قدرت سے ہوتا ہے۔ اس میں قادر یعنی اللہ تعالیٰ منفرد اور مستقل ہے بندہ کے کسب کا محتاج نہیں ہے۔

فان قیل فقد اثبتم ما نسبتم الی المعتزلۃ من اثبات الشرکۃ، قلنا الشرکۃ ان یجتمع اثنان علی شئ، وینفرد کل منھما بما ھو لہ دون الآخر کشرکاء القریۃ والمحلۃ وکما اذا جعل العبد خالقا لافعالہ والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام، بخلاف ما اذا اضیف امر الی شیئین بجھتین مختلفتین کالارض تکون ملکا للہ تعالیٰ بجھۃ التخلیق وللعباد بجھۃ ثبوت التصرف، وکفعل العبد ینسب الی اللہ تعالیٰ بجھۃ الخلق والی العبد بجھۃ الکسب۔

ترجمہ پس اگر کہا جائے کہ تم نے وہی شرکت ثابت کی جس کی نسبت تم نے معتزلہ کی طرف کی ہے ہم جواب دیں گے کہ شرکت تو یہ ہے کہ ایک چیز پر دو آدمی مجتمع ہوں۔ پھر ہر اک اپنے حصہ میں منفرد اور تنہا ہو دوسرا شریک نہ ہو۔ جیسے قریہ اور محلہ کے شرکاء اور جیسے اس وقت کہ جب بندہ کو اپنے افعال کا خالق قرار دیا جائے اور اللہ تعالےٰ کو تمام اعراض اور اجسام کا خالق قرار دیا جائے۔ برخلاف اس صورت کے کہ جب کسی چیز کی نسبت دو چیزوں کی طرف دو مختلف جہتوں سے ہو جیسے زمین اللہ کی ملک ہے۔ تخلیق کی جہت سے اور بندہ کی ملک ہے۔ حقِ تصرف ہونے کی جہت سے، اور جیسے فعلِ عبد اللہ کی طرف خلق کی جہت سے منسوب ہوتا ہے اور بندہ کی طرف کسب کی جہت سے منسوب ہوتا ہے۔

تشریح اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنے کی بنا پر تم معتزلہ کو خالقیت میں بندہ کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کرنے کا الزام دے چکے ہو۔ سو یہ الزام تم پر بھی عائد ہوتا ہے۔ کیونکہ فعلِ عبد کو جب بندہ اور اللہ دونوں کا مقدور قرار دیا تو بندہ کو اللہ کے ساتھ شریک

۲۴

کرنا لازم آیا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ شرکت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دو آدمی ایک چیز میں شریک ہوں۔ پھر ایک کا اپنا علیحدہ ایک حصہ ہو جس میں دوسرا شریک ہو۔ جیسے کسی قریہ اور محلہ کے شرکاء کہ اس قریہ یا محلہ کا باشندہ ہونے میں سب شریک ہیں بایں ہمہ ہر ایک کا اس شہر یا محلہ میں اپنا علیحدہ مکان ہے جس میں دوسرا شریک نہیں۔ اس معنی میں معتزلہ پر شرکت کا الزام عائد ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ خالقیت میں اللہ اور بندہ کو شریک قرار دے کر ہر ایک کا حصہ الگ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بندہ تو اپنے افعال کا خالق ہے اور اللہ تعالیٰ اجسام اور اعراض کے خالق ہیں۔ برخلاف اس صورت کے کہ جب کسی شئی کی اضافت دو چیزوں کی طرف دو مختلف جہتوں سے ہو تو اس کو شرکت نہیں کہتے۔ جیسے زمین کی اضافت اللہ کی طرف ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ساری زمین اللہ کی ملک ہے۔ اور بندہ کی طرف بھی ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ زمین زید کی ہے۔ لیکن اضافت کی جہتیں مختلف ہیں۔ اللہ کی طرف اضافت خلق کی جہت سے ہے اور اللہ کی زمین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کی مخلوق ہے اور بندہ کی طرف اضافت مِلکِ تصرف کے اعتبار سے ہے اور زید کی زمین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ زید اس میں تصرف کا مالک ہے۔ اسی طرح ہم فعل کی اضافت بندہ اور اللہ دونوں کی قدرت کی طرف کرتے ہیں اور دونوں کا مقدور کہتے ہیں مگر دو جہت سے۔ اللہ کی طرف خلق کی جہت سے اور بندہ کی طرف کسب کی جہت سے، چنانچہ اللہ کا مقدور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کو اس کے خلق پر قدرت ہے اور بندہ کا مقدور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بندہ کو اس کے کسب پر قدرت ہے۔ لھٰذا اب کوئی بھی اشکال نہ رہا۔

فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئاً الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حِكَم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المولمة، بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح، فجعلنا كسبه للقبح مع ورود النهى عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب

ترجمہ پھر اگر کہا جائے کہ کیسے قبیح کا کسب قبیح، سفاہت اور مستحقِ ذم ہونے کا باعث ہے۔ برخلاف خلقِ قبیح کے (کہ وہ ایسا نہیں ہے) ہم کہیں گے۔ اس لئے کہ یہ بات ثابت ہے کہ خالق حکیم ہے کوئی چیز نہیں پیدا کرتا ہے مگر اس کا بہتر انجام ہوتا ہے۔ اگرچہ اس سے ہم واقف نہ ہوں۔ تو ہم نے

یقین کر لیا کہ جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں بعض دفعہ ان میں حکمتیں اور مصلحتیں ہوتی ہیں۔ جیسے کہ تکلیف دہ مضر اجسامِ خبیثہ کے خلق میں۔ برخلاف کاسب کے کہ وہ کبھی اچھا کام کرتا ہے کبھی برا کام کرتا ہے تو ہم نے باوجود نہی وارد ہونے کے اس کے کسبِ قبیح کو قبیح اور سفاہت اور مستحقِ ذم وعقاب ہونے کا باعث قرار دیا۔

تشریح اعتراض کی توضیح یہ ہے کہ جب بندہ کاسب اور اللہ خالق ہے پھر کیا وجہ ہے کہ فعل قبیح کے کسب کو جو بندہ کا فعل ہے۔ قبیح اور دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق ہونے کا باعث قرار دیا جاتا ہے اور اسی فعلِ قبیح کے خلق کو جو اللہ کا فعل ہے نہ قبیح قرار دیا جاتا ہے۔ اور نہ استحقاق ذم وعقاب کا باعث ٹھہرایا جاتا ہے۔ حالانکہ کسب جو کہ بندہ کا فعل ہے بہ نسبت خلق کے ضعیف ہے سو اگر قبیح کا کسب جرم ہے تو اس کا خلق بدرجہ اولیٰ جرم ہونا چاہیئے۔ جواب کی توضیح یہ ہے کہ خالق یعنی اللہ تعالیٰ چونکہ حکیم ہیں اس کا کوئی فعل حکمت ومصلحت سے خالی نہیں۔ اس لئے جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں ان میں بھی حکمت ومصلحت کے ہونے کا ہمیں یقین ہے۔ جیسے اجسامِ خبیثہ مثلاً سانپ بچھو وغیرہ کی تخلیق میں ہم دیکھتے ہیں کہ اگرچہ یہ چیزیں ہماری نظر میں خبیث اور قبیح ہیں مگر ان میں بہت سے فائدے ہیں مثلاً اطباء نے کہا ہے کہ بچھو کی راکھ مثانہ کی پتھری کو ریزہ ریزہ کرکے خارج کردیتی ہے۔ اسی طرح سے سانپ کا گوشت اس کی چربی بہت سے امراض کے علاج میں مستعمل ہے۔ ان مصالح کی بناء پر ان کے خلق کو ہم قبیح نہیں کہتے، برخلاف کاسب یعنی بندہ کے کہ وہ حکیم نہیں، کبھی وہ اچھے کام کرتا ہے اور کبھی برے کام کرتا ہے۔ اسی بناء پر کسی فعل قبیح سے شریعت کی ممانعت کے باوجود جب وہ اس کا کسب کرتا ہے تو ہم اس کے کسبِ قبیح کو قبیح اور دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق ہونے کا باعث قرار دیتے ہیں

وَالحسن منها ای من افعال العباد، وھو ما یکون متعلَّقَ المدح فی العاجل والثواب فی الآجل، والاحسن ان یفسَّر بما لا یکون متعلَّقًا للذم والعقاب، لیشمل المباح برضاء اللہ تعالیٰ ای بارادتہ من غیر اعتراض، والقبیح منها وھو ما یکون متعلق الذم فی العاجل والعقاب فی الآجل لیس برضاہ لما علیہ من الاعتراض قال اللہ تعالیٰ، ولا یرضیٰ لعبادہ الکفر، یعنی ان الارادۃ والمشیۃ والتقدیر یتعلق بالکل، والرضاء والمحبۃ والامر لا یتعلق الا بالحسن، دون القبیح۔

ترجمہ اور بندوں کے اچھے افعال یعنی جن سے دنیا میں مدح کا اور آخرت میں ثواب کا تعلق ہو، اور زیادہ بہتر ہے کہ وہ افعال مراد لئے جائیں جن سے دنیا میں مذمت اور آخرت

میں عقاب کا تعلق نہ ہو تاکہ مباح کو شامل ہو جائے (بہر حال اچھے افعالِ عباد) اللہ تعالیٰ کی رضاء سے درضا ہیں یعنی بندہ پر اعتراض کے بغیر اس کے ارادہ کے صادر ہیں اور قبیح اعمال جن سے دنیا میں مذمت کا اور آخرت میں عقاب کا تعلق ہو اللہ کی رضا سے نہیں ہیں کیونکہ ان پر اللہ کو اعتراض ہے۔ اللہ نے ارشاد فرمایا ہے کہ وہ اپنے بندہ کے لئے کفر پر راضی نہیں ہوتا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد یہ ہے کہ ارادہ، مشیت اور تقدیر کا تعلق تمام افعال عباد سے ہے۔ اور محبت اور امر کا تعلق صرف اچھے افعال سے ہے بُرے افعال سے نہیں۔

تشریح مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ، مشیت اور تقدیر کا تعلق بندہ کے اچھے اور بُرے سب ہی افعال کے ساتھ ہے۔ لیکن رضاء اور محبت یعنی پسندیدگی اور امر کا تعلق صرف اچھے افعال سے ہے جیسا کہ اس نے خود ارشاد فرمایا "وَلَا یَرْضٰی لِعِبَادِہِ الْکُفْرَ" اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے لئے کفر کو پسند نہیں فرماتا۔ کیونکہ رضا کے معنی ایسے ارادہ کے ہیں جس کے ساتھ اللہ کی طرف سے اعتراض اور مواخذہ نہ ہو اور کفر اسی طرح دوسرے اعمال قبیحہ اگرچہ اللہ کے ارادہ سے صادر ہوتے ہیں مگر اللہ کی طرف سے ان افعال پر بندوں کا مؤاخذہ بھی ہوگا۔ اس لئے یہ ارادہ رضاء نہیں کہلائے گا۔

قولہ، وھو الخ یہ فعل حَسَن کی تعریف ہے۔ یعنی فعل حسن وہ فعل ہے جس کی بناء پر بندہ دنیا میں تعریف و مدح کا اور آخرت میں ثواب کا مستحق ہو۔ اس تعریف کی رو سے مباحات افعالِ حسنہ سے خارج ہوں گے۔ کیونکہ فعلِ مباح جس طرح باعثِ ذم و عقاب نہیں ہے اسی طرح باعثِ مدح و ثواب بھی نہیں ہے اس بنا پر شارح رح نے فرمایا کہ افعالِ حسنہ سے ایسے افعال مراد لینا زیادہ بہتر ہے جن سے دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب متعلق نہ ہو۔ تاکہ یہ تعریف مباحات کو شامل ہو جائے۔

وَالاستطاعۃ مع الفعل خلافاً للمعتزلۃ، وھی حقیقۃ القدرۃ التی یکون بہا الفعل اشارۃ الیٰ ما ذکرہ صاحب التبصرۃ من انہا عرض یخلق اللہ تعالیٰ فی الحیوان یفعل بہ الافعال الاختیاریۃ، وھی علۃ للفعل، والجمہور علیٰ انہا شرط لاداء الفعل لاعلۃ، وبالجملۃ ھی صفۃ یخلقہا اللہ تعالیٰ عند قصد اکتساب الفعل بعد سلامۃ الاسباب والآلات، فان قصد فعل الخیر خلق اللہ تعالیٰ قدرۃ فعل الخیر، فیستحق المدح والثواب، وَان قصد فعل الشر، خلق اللہ تعالیٰ قدرۃ فعل الشر، فکان ھو المضیّع لقدرۃ فعل الخیر، فیستحق الذم والعقاب، ولھذا ذُمَّ الکافرون بانہم

لا یستطیعون السمع۔ وَاذا کانت الاستطاعۃ عرضا وجب ان تکون مقارنۃ للفعل بالزمان لا سابقۃ علیہ، والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعۃ وقدرۃ علیہ لما مرّ من امتناع بقاء الاعراض۔

ترجمہ اور استطاعت فعل کے ساتھ ہے برخلاف معتزلہ کے، اور وہ درحقیقت وہ قدرت ہے، جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے جس کو صاحبِ تبصرہ نے ذکر کیا ہے یعنی یہ کہ استطاعت ایک عرض ہے جسے اللہ تعالیٰ جاندار میں پیدا فرما دیتے ہیں اس کے ذریعہ وہ جاندار افعال اختیاریہ انجام دیتا ہے اور وہ فعل کی علت ہے اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ وہ اداءِ فعل کے لئے شرط ہے۔ علت نہیں ہے اور بہرحال وہ ایسی صفت ہے جس کو اللہ تعالیٰ اسباب وآلات کی سلامتی کے بعد فعل کے اکتساب کا ارادہ کرنے کے وقت پیدا فرماتے ہیں۔ سو اگر وہ نیکی کرنے کا ارادہ کرے تو نیکی کرنے کی قدرت اللہ تعالیٰ پیدا فرما دیتے ہیں۔ اور اگر بدی کرنے کا ارادہ کرے تو بدی کرنے کی قدرت پیدا فرما دیتے ہیں۔ تو وہی نیکی کی قدرت کا ضائع کرنے والا ہوا۔ جس کے سبب مذمت اور عقاب کا مستحق ہوتا ہے اور اسی وجہ سے کفار کی یہ کہہ کر مذمت کی گئی ہے کہ وہ حق بات سننے کی استطاعت نہیں رکھتے۔ اور جب استطاعت عرض ہے تو اس کا فعل کے مقارِن بالزمان ہونا ضروری ہے نہ کہ اس پر مقدم ہو، ورنہ فعل کا اس پر استطاعت اور قدرت کے بغیر واقع ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ بقاءِ اعراض کا ممتنع ہونا گذر چکا ہے۔

تشریح حاصل بحث یہ ہے کہ استطاعت کا لفظ کبھی تو سلامتِ اسبا وآلات کے معنی میں آتا ہے اور یہ معنی مجازی ہے اور اس معنی میں استطاعت فعل پر مقدم ہے کیونکہ اسی استطاعت پر فعل کی تکلیف کا مدار ہے۔ سو اگر فعل سے پہلے بندہ کو یہ استطاعت حاصل نہ ہو تو غیر مستطیع کو فعل کا مکلف بنانا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں، اور کبھی لفظ استطاعت کا اطلاق بندہ کی اس قدرت پر ہوتا ہے جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے اور یہ حقیقی معنی ہے۔ جس کو اشاعرہ فعل کا مقارِن بالزمان مانتے ہیں بایں معنی کہ پہلے سے بندہ کے اندر فعل کی قدرت نہیں ہوتی بلکہ جب وہ فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے اندر اس فعل کی قدرت پیدا فرما دیتے ہیں جس کے ساتھ ہی فعل موجود ہو جاتا ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ "الاستطاعۃ قبل الفعل ومع الفعل" یعنی بندہ کے اندر یہ قدرت فعل سے پہلے بھی موجود ہوتی ہے تاکہ غیر مستطیع کو فعل کا مکلف بنانا لازم نہ آئے اور فعل کے ساتھ بھی موجود ہوتی ہے تاکہ بغیر قدرت کے فعل کا موجود ہونا لازم نہ آئے۔

پھر اشاعرہ میں سے بعض تو اس قدرت کو جس سے فعل کا وجود ہوتا ہے۔ فعل کی علت قرار دیتے ہیں لیکن جمہور اشاعرہ شرط قرار دیتے ہیں۔ علت اور شرط میں فرق یہ ہے کہ علت وہ ہوتی ہے جو شئی کے وجود میں مؤثر ہو اور شئی کا جزء نہ ہو اور شرط وہ ہوتی ہے جو شئی کے وجود میں مؤثر نہ ہو اور شئی کا جزء بھی نہ ہو۔ البتہ شئی کا وجود اس پر موقوف ہو۔

قولہ: وهی حقیقة القدرة الخ کسی کو یہ خیال ہو سکتا تھا کہ شاید استطاعت کا لفظ یہاں اسباب و آلات کی سلامتی کے معنیٰ میں ہیں جو بالاجماع فعل پر مقدم ہے۔ اس لئے مصنفؒ نے یہاں پر استطاعت کا معنیٰ بیان کیا کہ استطاعت کا حقیقی معنیٰ قدرت ہے۔ رہا سلامتِ اسباب و آلات تو وہ مجازی معنیٰ ہے اور استطاعت بالمعنی المجازی محل نزاع نہیں وہ بالاجماع فعل پر مقدم ہے۔ پھر لفظِ حقیقت یا تو قدرت کی طرف مضاف ہے اس صورت میں معنیٰ ہوں گے کہ استطاعت بعینہ وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ اور یا منصوب ہے حال یا مفعول مطلق ہونے کی بناء پر تو معنیٰ ہوں گے کہ استطاعت درحقیقت وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ رہا سلامتِ اسباب و آلات تو وہ اس کو مجازاً استطاعت کہتے ہیں۔

قولہ: اشارة الخ محلِ اشارہ ماتن کے قول "بها" میں حرف باء ہے۔ صاحب تبصرہ سے مراد شیخ ابوالمعین ہیں۔

قولہ: وبالجملة الخ یہ معتزلہ کی طرف سے وارد ہونے والے ایک اشکال کا جواب ہے۔ اور اشکال یہ ہے کہ جب قدرت فعل پر مقدم نہیں ہوگی تو پھر کسی فعلِ خیر کا ترک کرنے والا مستحق ذم وعقاب نہ ہوگا بلکہ وہ معذور ہوگا اور کہہ سکے گا کہ ہمیں پہلے سے اس پر قدرت ہی نہیں تھی۔ پھر ہم کیسے کر سکتے تھے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ استطاعت خواہ علت ہو یا شرط ہو، بہر حال وہ ایک ایسی صفت ہے جو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر اسباب و آلات کی سلامتی کے بعد فعل کا ارادہ کرنے کے وقت پیدا فرما دیتے ہیں سو اگر بندہ فعلِ خیر کا ارادہ کرتا ہے تو خیر کی قدرت پیدا فرما دیتے ہیں اور اگر شر کا ارادہ کرتا ہے تو شر کی قدرت پیدا فرما دیتے ہیں تو شر کا ارادہ کر کے بندہ خود ہی خیر کی قدرت ضائع کرنے والا ہوا۔ جس کے سبب فعلِ خیر کا وجود اس سے نہیں ہوا۔ اس بناء پر وہ مستحق ذم وعقاب ہوا۔ اگر وہ شر کا ارادہ نہ کرتا۔ بلکہ خیر کا ارادہ کرتا تو اللہ تعالیٰ اس کے اندر خیر کی قدرت پیدا فرماتے اور خیر کا وجود ہوتا۔

قولہ: ولهذا الخ یعنی اسی لئے کہ شر کا ارادہ کر کے خیر کا ارادہ ترک کرنے والا خیر کی قدرت کو ضائع کرنے والا ہے۔ کفار کی یہ کہہ کر مذمت کی گئی کہ لا یستطیعون السمع، یعنی حق بات کو ماننے کی غرض سے سننے کا ارادہ نہیں کرتے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ ان کے اندر سننے کی استطاعت

پیدا نہیں فرماتے۔ اگر وہ حق کو سننے کا ارادہ کرتے تو اللہ تعالیٰ حسب عادت اس کی استطاعت پیدا فرما دیتے تو گویا سننے کا ارادہ ترک کر کے وہی استطاعت کو ضائع کرنے والے ہوئے۔ اس بناء پر مستحق ذم ہوئے۔

قولہ: واذا کانت الاستطاعۃ الخ یہ استطاعت کے مع الفعل یعنی فعل کا مقارن بالزمان ہونے کی دلیل ہے۔ حاصل دلیل یہ ہے کہ اوپر استطاعت کی تعریف صفت سے کی گئی ہے۔ اور صفت عرض ہے لہٰذا استطاعت عرض ہے اور جب استطاعت عرض ہے تو وہ لازمی طور پر فعل کا مقارن ہوگی فعل پر مقدم نہیں ہوگی جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں۔ کیونکہ اگر استطاعت فعل پر مقدم اور فعل سے پہلے موجود ہو جائے تو ایسا تو ہو نہیں سکتا کہ جس آن میں وہ استطاعت موجود ہوئی ہے اس آن سے لے کر فعل کے موجود ہونے کے آن تک باقی رہے کیونکہ استطاعت عرض ہے۔ اور بقاءِ عرض کا محال ہونا پہلے گذر چکا ہے اور جب فعل کے پائے جانے تک وہ استطاعت باقی نہیں رہے گی تو فعل کا بغیر استطاعت وقدرت کے پایا جانا لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ لہٰذا استطاعت کا قبل الفعل ہونا باطل اور مع الفعل ہونا ثابت ہو گیا۔

فان قیل لو سلمت استحالۃ بقاء الاعراض فلا نزاع فی امکان تجدد الامثال عقیب الزوال فمن این یلزم وقوع الفعل بدون القدرۃ قلنا انما ندعی لزوم ذالک اذا کانت القدرۃ التی بہا الفعل ھی القدرۃ السابقۃ، واما اذا جعلتموھا المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرۃ التی بہا الفعل لا تکون الا مقارنۃ لہ ثم ان ادعیتم انہ لابد لہا من امثال سابقۃ حتیٰ لا یمکن الفعل باول ما یحدث من القدرۃ فعلیکم البیان۔

ترجمہ اگر کہا جائے کہ بقاء عرض کا محال ہونا اگر تسلیم بھی کر لیا جائے۔ تو زوال کے بعد نئے نئے امثال پیدا ہونے کے امکان میں کوئی نزاع نہیں تو پھر فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا کیسے لازم آئے گا۔ ہم جواب دینگے کہ اس کے لزوم کا دعویٰ ہم اس وقت کرتے ہیں۔ جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے۔ قدرتِ سابقہ ہی ہو۔ بہر حال جب تم اسے مثلِ متجدد کو قرار دو جو فعل کا مقارن ہے تو تم نے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ جس قدرت سے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ فعل کا مقارن ہے۔ پھر اگر تمھارا دعویٰ یہ ہے کہ اس قدرت کے لئے ایسے امثال ضروری ہیں جو فعل پر مقدم ہوں۔ یہاں تک کہ پہلی قدرتِ حادثہ سے فعل کا وجود ممکن نہیں ہے۔ تو تمھارے ذمہ دلیل پیش کرنا ہے۔

تشریح اوپر استطاعت کے مع الفعل ہونے کی دلیل میں فرمایا تھا کہ اگر استطاعت فعل سے پہلے موجود ہو، تو بقاءِ عرض کے محال ہونے کی وجہ سے وہ استطاعت فعل کے پائے جانے کے وقت تک باقی نہ رہے گی۔ تو پھر استطاعت وقدرت کے بغیر فعل کا واقع ہونا لازم آئے گا۔ اس پر معتزلہ کی طرف سے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اولاً بقاءِ عرض کا محال ہونا تسلیم نہیں اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ جو استطاعت فعل سے پہلے ہے وہ بعینہ باقی نہیں رہے گی تو ہم کہیں گے کہ تجددِ امثال کے ذریعہ عرض کے بقاء میں تو کوئی نزاع نہیں ہے تو ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ استطاعت زائل ہو جائے اور اس کا مثل پیدا ہو جائے۔ پھر وہ مثل بھی زائل ہو جائے اور دوسرا مثل پیدا ہو جائے اور اسی آن میں فعل بھی موجود ہو جائے تو فعل قدرت واستطاعت کے ساتھ موجود ہوگا کیونکہ استطاعت کا مثل بھی استطاعت ہی ہے۔ لہٰذا فعل کا بغیر قدرت واستطاعت کے واقع ہونا لازم نہیں آئے گا۔

شارح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم بغیر قدرت کے فعل واقع ہونے کے لزوم کا دعویٰ اس وقت کرتے ہیں۔ جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ قدرتِ سابقہ کو قرار دو۔ اور اگر مثلِ متجدّد کو قرار دو جو فعل کا مقارن ہے تب تو تم نے تسلیم ہی کر لیا کہ جس قدرت سے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ فعل کا مقارن ہے۔ مثلاً ایک بج کر پندرہ منٹ پانچ سکنڈ پر قدرت کا وجود ہوا۔ پھر یہ قدرت زائل ہوگئی اور چھٹے سکنڈ میں اس کے مثل کا وجود ہوا۔ پھر وہ مثل بھی زائل ہو گیا اور ساتویں سکنڈ میں دوسرے مثل کا وجود ہوا اور اسی کے ساتھ فعل بھی موجود ہو گیا تو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ قدرت جس کے ذریعہ فعل موجود ہو رہا ہے۔ قدرتِ سابقہ ہے جو پانچویں سکنڈ میں ہے یا مثلِ متجدّد ہے جو ساتویں سکنڈ میں ہے۔ پہلی صورت میں فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا لازم آئے گا کیونکہ قدرتِ سابقہ فعل واقع ہونے کے وقت یعنی ساتویں سکنڈ میں موجود نہیں ہے اور دوسری صورت میں ہمارا مذہب ثابت ہے کہ استطاعت مع الفعل ہے کیونکہ استطاعت کا مثل ساتویں سکنڈ میں ہے اور اسی میں فعل کا وقوع بھی ہے۔ پھر دوسری صورت میں یعنی جب تم وہ قدرت کہ جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ قدرتِ سابقہ کے بجائے مثلِ متجدّد کو قرار دو۔ ہم کہیں گے کہ اگر تمہارا دعویٰ یہ ہے کہ قدرت کے لئے ایسے امثال ضروری ہیں جو فعل پر سابق اور مقدم ہوں تو تمہیں اس دعوے پر دلیل پیش کرنی چاہیئے اور دلیل کوئی نہیں۔ لہٰذا تمہارا دعویٰ غلط ہے اور تجددِ امثال کا قول باطل ہے۔

واما ما یقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الی آن الفعل إما بتجدد الامثال وإما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها فی الحالة الاولی فقد

ترکوا مذهبهم، حيث جوّزوا مقارنة الفعل القدرة، وان قالوا بامتناعه، لزم التحكم والترجيح بلا مرجح، اذ القدرة بحالها لم تتغير، ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذالك على الاعراض، فلِمَ صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعاً، ففيه نظر، لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونةً بجميع الشرائط، ولانه يجوزان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط ووجودِ مانع، ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواءِ

ترجمہ اور بہر حال (معتزلہ کی طرف سے کئے گئے مذکورہ بالا اعتراض کا) وہ جواب جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ اگر قدرت سابقہ کا آنِ فعل تک باقی رہنا مان لیا جائے۔ خواہ تجدد امثال کی شکل میں یا بقاءِ اعراض کو درست مان کر، سو اگر حالتِ اولیٰ میں اس قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود جائز ہونے کے قائل ہیں تو انھوں نے اپنا مذہب چھوڑا کہ قدرت کا فعل کے مقارن ہونا جائز قرار دیا۔ اور اگر اس کے ممتنع ہونے کے قائل ہیں۔ تو تحکم اور ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی، کیونکہ قدرت اپنے حال پر ہے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے اور نہ اس میں کوئی معنیٰ اور وصف پیدا ہوا ہے کیونکہ اعراض میں یہ بات محال ہے تو حالتِ ثانیہ میں فعل کیوں واجب ہوا اور حالتِ اولیٰ میں کیوں ممتنع ہوا۔ تو اس جواب میں نظر ہے۔ کیونکہ استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے جو لوگ قائل ہیں۔ وہ نہ تو مقارنتِ زمانی کے محال ہونے کے قائل ہیں اور نہ اس بات کے قائل ہیں کہ قطعی طور پر ہر فعل کا ایسی قدرت سے موجود ہونا واجب ہے جو اس پر مقدم ہو۔ حتیٰ کہ تمام شرائط پر مشتمل قدرت کے حادث ہونے کے زمان میں فعل کا حدوث محال ہو۔ اور اس لئے کہ ہو سکتا ہے حالت اولیٰ میں کسی شرط کے منتفی ہونے یا کسی معنی کے موجود ہونے کی بناء پر فعل ممتنع ہو اور تمام شرائط کے پائے جانے کی وجہ سے حالتِ ثانیہ میں فعل واجب ہو باوجود اس کے کہ جو قدرت قادر کی صفت ہے دونوں حالت میں یکساں ہے۔

تشریح معتزلہ کی جانب سے اوپر فَانْ قِيل کے تحت جو سوال کیا گیا تھا، اس سوال کا صاحب کفایہ نے یہ جواب دیا کہ اگر ہم اس قدرت کو جو بقول معتزلہ کے فعل پر مقدم ہے۔ وجودِ فعل کے وقت تک باقی مان لیں۔ خواہ تجدد امثال کے ذریعہ جیسا کہ اشاعرہ کا مذہب ہے یا بعینہ اس قدرت کو باقی مان لیں۔ بقاءِ اعراض کو درست قرار دیتے ہوئے جیسا کہ غیر اشاعرہ کا مذہب ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ حالت

اولیٰ یعنی اس قدرت میں جس میں قدرت یا اس کا مثل اول حادث ہوا. فعل کا وجود جائز ہے یا نہیں، اگر جواز کے قائل ہوں تو اپنا مذہب چھوڑنا لازم آئے گا کیونکہ اس صورت میں فعل کا قدرت کے مقارن ہونا لازم آیا جب کہ ان کا مذہب قدرت کا فعل پر مقدم ہونا ہے۔ اور اگر حالت اولیٰ میں فعل کے ممتنع ہونے کے قائل ہوں تو تحکم یعنی دعویٰ بلا دلیل اور ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیونکہ قدرت بحالہ ہے جیسی حالت اولیٰ میں تھی حالت ثانیہ میں بھی ویسی ہی ہے اس میں کسی قسم کا کوئی تغیر نہیں ہوا اور نہ ہی اس میں کوئی بات پیدا ہوئی ہے۔ مثلاً یہ کہ پہلے ضعیف تھی اب قوی ہوگئی ہو۔ کیونکہ قدرت عرض ہے اور اعراض میں تغیر یا کسی معنیٰ کا حدوث محال ہے وجہ یہ ہے کہ عرض میں تغیر اور کسی معنیٰ کے حدوث کا مطلب تغیر اور حدوث کا جو کہ خود بھی عرض ہیں، عرض کے ساتھ قائم ہونا ہے اور قیام عرض بالعرض محال ہے۔ سو جب قدرت بحالہ ہے تو حالت اولیٰ میں اس قدرت کی وجہ سے فعل کا ممتنع ہونا اور حالت ثانیہ میں جائز ہونا زبردستی اور ترجیح بلا مرجح ہے۔ یہ تھا صاحب کفایہ کے جواب کا حاصل، جس کے بارے میں شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس جواب میں نظر ہے اور وجہ نظر یہ ہے کہ آپ کی تردید کی دونوں شقیں اختیار کرکے جواب دیدینگے چنانچہ پہلی شق یعنی حالت اولیٰ میں اس قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود جائز کہنے کی صورت میں ان پر ترک مذہب کا الزام درست نہیں کیونکہ استطاعت کو فعل پر مقدم کہنے والے قدرت کا فعل کے مقارن بالزمان ہونا محال نہیں کہتے کہ مقارنت زمانی کے جواز سے ان پر ترک مذہب کا الزام عائد ہو بلکہ مقارنت زمانی کو جائز سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قدرت کبھی فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی فعل پر مقدم ہوتی ہے۔ اسی طرح وہ لوگ یہ بھی نہیں کہتے کہ ہر فعل کا ایسی قدرت کے ذریعہ وجود ضروری ہے جو اس فعل پر مقدم ہو۔ حتیٰ کہ تمام شرائط تاثیر پر مشتمل قدرت کے حادث ہونے کے وقت میں فعل کا وجود محال ہو۔

اسی طرح تردید کی شق ثانی یعنی حالت اولیٰ میں فعل کو ممتنع اور حالت ثانیہ میں فعل کو واجب و ضروری کہنے کی صورت میں ان پر تحکم اور ترجیح بلا مرجح کا الزام نہیں عائد ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ کہہ سکتے ہیں کہ ہو سکتا ہے حالت اولیٰ میں قدرت کے مؤثر ہونے کی کسی شرط کے ندارد ہونے یا وجود فعل سے کوئی مانع موجود ہونے کے سبب فعل ممتنع ہو اور حالت ثانیہ میں قدرت کے مؤثر ہونیکی تمام شرائط موجود ہونے اور وجود فعل سے کوئی مانع نہ ہونیکے سبب فعل کا وجود واجب اور ضروری ہو۔ لہٰذا ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئیگی۔ کیونکہ شرائط تاثیر کا موجود ہونا اور کسی مانع کا نہ ہونا حالت ثانیہ میں وجود فعل کے لئے مرجح ہے۔ درانحالیکہ قدرت دونوں حالتوں میں یکساں ہے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے۔ لہٰذا قیام عرض بالعرض بھی لازم نہیں آئے گا۔

ومن ھٰھنا ذھب بعضھم الی انہ ان ارید بالاستطاعۃ القدرۃ المستجمعۃ بجمیع شرائط التاثیر، فالحق انھا مع الفعل والا فقبلہ، واما امتناع بقاء الاعراض فمبنی علٰی مقدمات صعبۃ البیان وھی ان بقاء الشئ امر محقق زائد علیہ، وانہ یمتنع قیام العرض بالعرض وانہ یمتنع قیامھما بالمحل۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر استطاعت سے ایسی قدرت مراد ہے جو تمام شرائطِ تاثیر پر مشتمل ہو تو حق یہ ہے کہ وہ فعل کے ساتھ ہے ورنہ فعل سے پہلے ہے۔ رہا بقاءِ اعراض کا محال ہونا تو وہ ایسے مقدمات پر مبنی ہے جن کا ثابت کرنا دشوار ہے اور وہ مقدمات یہ ہیں کہ شی کا بقاء امرِ حقیقی ہے جو اس سے زائد چیز ہے اور یہ کہ قیام عرض بالعرض محال ہے اور یہ کہ دو عرض کا ایک محل کے ساتھ قیام محال ہے۔

تشریح اوپر صاحبِ کفایہ کی تردید کے شق ثانی کا جواب دیتے ہوئے کہا تھا کہ ہو سکتا ہے کہ حالت اولیٰ میں قدرت کے مؤثر ہونے کی کوئی شرط ندارد ہو اور حالتِ ثانیہ میں تمام شرائطِ تاثیر موجود ہوں جس کی بناء پر حالت اولیٰ میں فعل ممتنع ہو اور حالتِ ثانیہ میں فعل واجب ہو تو اس جواب سے قدرت کی دو قسمیں سمجھ میں آتی ہیں۔ ایک وہ قدرت جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل ہو اور دوسری وہ قدرت جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل نہ ہو۔ اب شارح فرماتے ہیں کہ اسی تقسیم کی وجہ سے بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اگر استطاعت سے وہ قدرت مراد ہے جو تمام شرائطِ تاثیر پر مشتمل ہے تو حق یہ ہے کہ وہ فعل کے ساتھ ہے۔ ورنہ وہ فعل سے پہلے ہے۔ امام رازی کا یہی مذہب ہے۔ چنانچہ شرح مواقف میں امام رازی کا یہ قول موجود ہے۔ کہ قدرت کا اطلاق کبھی اس قوت پر ہوتا ہے۔ جس سے مختلف حیوانی افعال سرزد ہوتے ہیں یعنی جو قوت حیوانات کے اندر اعضاء کو حرکت دینے والے پٹھوں میں اللہ تعالیٰ نے چھپا رکھی ہے۔ اس معنیٰ میں قدرت فعل پر مقدم ہے بلکہ فعل کے ساتھ بھی ہے اور فعل کے بعد بھی ہے۔ اور کبھی قدرت کا اطلاق اس قوت پر ہوتا ہے جو تمام شرائطِ تاثیر پر مشتمل ہو۔ اس معنیٰ میں قدرت فعل کا مقارن ہے۔

آگے امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے شیخ اشعری نے قدرت سے یہی دوسرا معنیٰ مراد لیا ہو یعنی وہ قوت جو شرائط تاثیر پر مشتمل ہو۔ اور معتزلہ نے پہلا معنیٰ مراد لیا ہو یعنی قوتِ حیوانیہ عضلیہ، تو اس طرح دونوں مذہبوں کے درمیان تطبیق ہو جاتی ہے اور نزاع محض لفظی بن جاتا ہے۔

قولہ: واما امتناع بقاء الاعراض الخ اوپر بعض لوگوں کا مذہب نقل کیا تھا کہ اگر استطاعت سے ایسی قدرت مراد ہے جو تمام شرائطِ تاثیر پر مشتمل ہو تو وہ مع الفعل ہے اور اگر تمام شرائطِ تاثیر پر مشتمل

نہیں ہے تو فعل پر مقدم ہے۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب استطاعت فعل پر مقدم ہوگی تو وہ فعل کے پائے جانے کے وقت تک باقی تو رہ نہیں سکتی کیونکہ استطاعت عرض ہے اور عرض کا بقاءُ محال ہے لہٰذا فعل کا بغیر استطاعت کے واقع ہونا لازم آئے گا۔

شارح اسی اعتراض کو یہ کہہ کر دفع کر رہے ہیں کہ بقاءِ عرض کا محال ہونا ایسے مقدمات پر مبنی ہے جن کو ثابت کرنا مشکل ہے۔ اس لئے کہ بقاءِ عرض کے محال ہونے کی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ عرض کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بقاء جو خود عرض ہے۔ عرض کے ساتھ قائم ہو۔ ایسی صورت میں قیام عرض بالعرض لازم آئے گا جو محال ہے یہ دلیل جن مقدمات پر مبنی ہے وہ تین ہیں۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ شی کا بقاء اس شی سے زائد چیز ہے۔ جب ہی بقاء عرض میں عرض ما قام بہ اور بقاء قائم بنے گا۔ اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ قیام عرض بالعرض محال ہے جس کو مستلزم ہونے کی وجہ سے بقاءِ عرض بھی محال ہے اور تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ عرض اور اس کے بقاء دونوں کا محلِ واحد کے ساتھ قیام محل ہے۔ یہ تین مقدمات ہیں اور تینوں مخدوش ہیں۔ اول اس لئے کہ شی کا بقاء اس شی کا وجود زمانِ ثانی کے اعتبار سے ہے۔ شی کے وجود سے زائد چیز نہیں ہے۔ دوسرا مقدمہ اس لئے مخدوش ہے کہ قیام کے معنی تحیز نہیں ہے کہ قیام عرض بالعرض سے ایک عرض کا دوسرے عرض کے تابع ہوکر متحیز ہونا لازم آئے حالانکہ وہ عرض خود تحیز میں کسی محل کا تابع اور محتاج ہے۔ بلکہ قیام کے معنی اختصاصِ ناعت یعنی دو چیزوں کے درمیان ایسا خاص تعلق ہے جس کی بناء پر ایک کا نعت اور دوسرے کا منعوت بننا صحیح ہو اور اس معنی کے اعتبار سے قیام عرض بالعرض ممکن ہے۔ جیسے شدت کا قیام سواد کے ساتھ جس کی بناء پر سَوَادٌ شَدِیدٌ کہنا صحیح ہے اور تیسرا مقدمہ اس لئے مخدوش ہے کہ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ جس طرح جسم سریع الحرکت میں حرکت اور سرعت دونوں عرض اس جسم کے ساتھ قائم ہیں اسی طرح عرض اور اس کا بقاء دونوں ایک ہی محل کے ساتھ قائم ہیں بقاء عرض کے ساتھ قائم نہیں کہ قیامِ عرض بالعرض لازم آئے۔

وَلمّا استدل القائلون بکون الاستطاعۃ قبل الفعل بان التکلیف حاصل قبل الفعل ضرورۃ ان الکافر مکلف بالایمان وتارک الصلوٰۃ مکلف بھا بعد دخول الوقت فلو لم تکن الاستطاعۃ متحققۃ حینئذٍ لزم تکلیف العاجز، وھو باطل، اشار الی الجواب بقولہ ویقع ھذا الاسم یعنی لفظ الاستطاعۃ علیٰ سلامۃ الاسباب والآلات والجوارح کما فی قولہ تعالیٰ وَلِلّٰہِ علی الناس حِجُّ البیتِ مَنِ استطاع الیہ سبیلاً، فان قیل الاستطاعۃ صفۃ المکلف، وسلامۃ الاسباب والآلات

لیست صفة له، فکیف یصح تفسیرها بها، قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له، والمکلف کما یتصف بالاستطاعة یتصف بذالک حیث یقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لترکبه لا یشتق منه اسم فاعل یحمل علیه بخلاف الاستطاعة وصحة التکلیف تعتمد علی هذه الاستطاعة التی هی سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنی الاول۔ فان ارید بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنی الاول فلا نسلم استحالة تکلیف العاجز وان ارید بالمعنی الثانی فلا نسلم لزومه لجواز ان تحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم تحصل حقیقة القدرة التی بها الفعل۔

ترجمہ اور جب ان لوگوں نے جو استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں، یہ دلیل پیش کی کہ تکلیف فعل سے پہلے ہوتی ہے۔ اس بات کے یقینی ہونیکی وجہ سے کہ کافر ایمان کا مکلف ہے، اور تارکِ صلوۃ نماز کا مکلف ہے۔ وقت شروع ہونے کے بعد، سو اگر اس وقت میں استطاعت موجود نہ ہوگی تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا اور عاجز کو مکلف بنانا باطل ہے۔ تو ماتن نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ یہ لفظ یعنی لفظِ استطاعت بولا جاتا ہے۔ اسباب اور آلات اور اعضاءِ ظاہری کی سلامتی پر، جیسا کہ اللہ تعالٰی کے ارشاد "وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا" ہیں، پس اگر کہا جائے کہ استطاعت مکلف کی صفت ہے اور اسباب وآلات کی سلامتی اس کی صفت نہیں ہے تو استطاعت کی تفسیر سلامتِ اسباب وآلات سے کرنا کیونکر صحیح ہوگا۔ ہم کہیں گے کہ مراد اس کے اسباب وآلات کی سلامتی ہے۔ اور مکلف جس طرح استطاعت کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ سلامتیِ اسباب وآلات کے ساتھ بھی متصف ہوتا ہے۔ کیونکہ کہا جاتا ہے۔ ھو ذوسلامة الاسباب، یعنی وہ صحیح وسالم اسباب والا ہے۔ البتہ اس کے مرکب ہونے کی وجہ سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہوتا جو اس پر محمول ہو، برخلاف استطاعت کے کہ اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق ہے، اور تکلیف کا صحیح ہونا اسی استطاعت پر موقوف ہے جو اسباب وآلات کی سلامتی کا نام ہے نہ کہ استطاعت بالمعنی الاول پر۔ تو اگر عاجز ہونے سے استطاعت بالمعنی الاول کا نہ ہونا ہے تو ایسے عاجز کی تکلیف کا محال ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے۔ اور اگر استطاعت بالمعنی الثانی کا نہ ہونا مراد ہے تو تکلیفِ عاجز کا لازم آنا نہیں تسلیم کرتے۔ اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ فعل سے پہلے اسباب وآلات کی سلامتی حاصل ہو جائے اگرچہ وہ حقیقی قدرت جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ حاصل نہ ہو۔

تشریح معتزلہ جو استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں. یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ بندہ کو کسی فعل کا اس فعل کے وجود سے پہلے مکلف بنایا جاتا ہے. مثلا کافر ایمان لانے سے پہلے زمانہ کفر میں ایمان کا مکلف ہوتا ہے اسی طرح آدمی نماز کا مکلف وقت شروع ہونے کے بعد ادائیگی سے پہلے ہوتا ہے. سو اگر فعل سے پہلے استطاعت نہ ہو تو عاجز کو فعل کا مکلف بنانا لازم آئے اور تکلیف عاجز باطل ہے ماتن نے معتزلہ کی اس دلیل کے جواب کی طرف اپنے قول " ولیقع ھذا الاسم الخ سے اشارہ کیا. ماتن کے اشارہ اور شارح کی توضیح سے جواب کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ استطاعت کا ایک معنی تو وہ ہے جو اس بحث کے شروع میں بیان کیا یعنی وہ قدرت جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے. اس معنی کے مقابلہ میں عاجز اسے کہیں گے جس کو وہ قدرت حاصل نہ ہو. جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے اور استطاعت کا دوسرا معنی ان اسباب و آلات کی فراہمی اور سلامتی ہے جن اسباب و آلات کی فعل کو انجام دینے کے لئے ضرورت پڑتی ہے. اس معنی کے مقابلہ میں عاجز اس کو کہیں گے جسے اس فعل کے اسباب و وسائل مہیا نہ ہوں اور فعل کی انجام دہی کے لئے جن آلات و اعضاء ظاہری کی ضرورت ہے وہ صحیح سالم نہ ہوں. تو فعل کی تکلیف کا مدار استطاعت بالمعنی الثانی یعنی سلامت اسباب و آلات پر ہے. نہ کہ استطاعت بالمعنی الاول پر. لھٰذا معتزلہ کی اس دلیل میں کہ اگر فعل سے پہلے استطاعت نہ ہوگی تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا. اگر عاجز ہونے سے مراد استطاعت بالمعنیٰ الاول کا نہ ہونا ہے. تو ایسے عاجز کی تکلیف کا محال ہونا تسلیم نہیں. کیونکہ استطاعت بالمعنیٰ الاول پر تکلیف کا مدار ہی نہیں کہ عاجز بمعنیٰ استطاعت بالمعنی الاول سے عاری شخص کو مکلف بنانا محال ہو. اور اگر عاجز ہونے سے مراد استطاعت بالمعنی الثانی یعنی اسباب و آلات کی سلامتی کا نہ ہونا ہے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اگر استطاعت فعل پر مقدم نہ ہوگی تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا. کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ فعل سے پہلے وہ شخص عاجز بمعنیٰ استطاعت بالمعنی الثانی سے عاری نہ ہو. بایں طور کہ اسے استطاعت بمعنیٰ سلامت اسباب و آلات حاصل ہو کیونکہ استطاعت بمعنیٰ سلامتِ اسباب و آلات کو جس پر تکلیف کا مدار ہے. ہم بھی فعل پر مقدم مانتے ہیں.

خلاصۂ جواب یہ کہ استطاعت بالمعنیٰ الاول فعل کا مقارن ہے اس پر تکلیف کا مدار نہیں کہ جس کی بناء پر اس کا فعل پر مقدم ہونا ضروری ہو اور استطاعت بالمعنی الثانی پر تکلیف کا مدار ہے. اس لئے وہ فعل پر مقدم ہے تاکہ تکلیفِ عاجز لازم نہ آئے.

قولہ : فان قیل الخ اعتراض کی توضیح یہ ہے کہ استطاعت مکلف یعنی بندہ کی صفت ہے

چنانچہ بندہ کو مستطیع کہا جاتا ہے اور سلامتی اسباب کی صفت ہے۔ اسی لئے اس کی اضافت اسباب کی طرف کی جاتی ہے اور سلامۃ الاسباب کہا جاتا ہے اور جب استطاعت اور سلامتی کے موصوف مختلف ہیں تو پھر استطاعت کی تفسیر سلامتِ اسباب سے کیونکر صحیح ہوگی۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح استطاعت بندہ کی صفت ہے اور اس کی بناء پر بندہ کو مستطیع کہا جاتا ہے۔ اسی طرح سلامتِ اسباب بھی بندہ کی صفت ہے جس کی بناء پر اس کو ذو سلامۃ الاسباب یا سلیم الاسباب کہا جاتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ استطاعت مفرد ہے جس سے اسمِ فاعل کا صیغہ مشتق ہو کر بندہ پر محمول ہوتا ہے۔ اور ذو سلامۃ الاسباب مرکب لفظ ہے اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہو سکتا جس کو مکلف پر محمول کیا جائے۔

قولہ: فان ارید الخ ماتن رح کے اس قول سے کہ تکلیف کا مدار استطاعت بمعنی سلامتِ اسباب و آلات پر ہے۔ معتزلہ کے استدلال کے جس جواب کی طرف اشارہ ہے اس جواب کی شارح توضیح اور تفصیل فرما رہے ہیں۔

وقد یجاب بان القدرۃ صالحۃ للضدین عند ابی حنیفۃ رحمۃ اللہ علیہ حتی ان القدرۃ المصروفۃ الی الکفر ھی بعینھا القدرۃ التی تصرف الی الایمان لا اختلاف الا فی التعلق، وھو لا یوجب الاختلاف فی نفس القدرۃ، فالکافر قادر علی الایمان المکلف بہ، الا انہ صرف قدرتہ الی الکفر، وضیّع باختیارہ صرفھا الی الایمان فاستحق الذم والعقاب، ولا یخفی ان فی ھذا الجواب تسلیما لکون القدرۃ قبل الفعل، لان القدرۃ علی الایمان فی حال الکفر تکون قبل الایمان لامحالۃ، فان اجیب بان القدرۃ وان صلحت للضدین لکنھا من حیث التعلق باحدھما لا تکون الامعہ حتی ان ما یلزم مقارنتھا للفعل ھی القدرۃ المتعلقۃ بالفعل، وما یلزم مقارنتھا للترک ھی القدرۃ المتعلقۃ بہ، اما نفس القدرۃ فقد تکون متقدمۃ متعلقۃ بالضدین، قلنا ھذا مما لا یتصور فیہ نزاع اصلاً بل ھو لغو من الکلام، فلیتامل۔

ترجمہ اور بعض دفعہ یہ جواب دیا جاتا ہے کہ قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک، یہاں تک کہ جو قدرت کفر کی طرف متوجہ ہے وہی بعینہ ایمان کی طرف متوجہ کی جا سکتی ہے صرف تعلق کا اختلاف ہے اور تعلق کا اختلاف نفس قدرت کے مختلف ہونے کو واجب نہیں کرتا

تو کافر اس ایمان پر قادر ہے جس کا وہ مکلف ہے لیکن اس نے اپنی قدرت کو کفر کی جانب متوجہ کیا اور اپنے اختیار سے اس کو ایمان کی جانب متوجہ کرنا ترک کیا۔ جس کی بناء پر وہ مذمت و عقاب کا مستحق ہو گیا اور یہ بات مخفی نہ رہنی چاہیئے کہ اس جواب میں قدرت کے قبل الفعل ہونے کو تسلیم کرنا پایا جاتا ہے۔ کیونکہ کفر کی حالت میں ایمان کی قدرت یقیناً ایمان سے پہلے ہے۔ پس اگر جواب دیا جائے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن دونوں میں ایک سے تعلق ہونے کے لحاظ سے اس کے ساتھ ہی ہوگی۔ حتیٰ کہ جس قدرت کا فعل کے مقارن ہونا لازم ہے وہ وہی قدرت ہے جو فعل سے متعلق ہے اور جس قدرت کا ترکِ فعل کے مقارن ہونا لازم ہے وہ وہی قدرت ہے جس کا تعلق ترک کے ساتھ قائم ہے۔ رہی مطلق قدرت تو وہ مقدم ہوتی ہے۔ ضدین سے تعلق رکھتی ہے۔ ہم کہیں گے کہ یہ تو ایسی بات ہے جس میں کسی نزاع کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا بلکہ یہ لغو کلام ہے۔ سو غور کر لینا چاہیئے۔

تشریح استطاعت کے قبل الفعل ہونے پر معتزلہ کے استدلال مذکور کہ اگر فعل سے پہلے استطاعت نہیں ہوگی تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا۔ اس کا بعض لوگوں نے جوابِ مذکور کے علاوہ ایک اور جواب دیا ہے وہ یہ کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے۔ یعنی جس قدرت کے ذریعہ بندہ سے کفر و معصیت صادر ہوتے ہیں اسی قدرت کے ذریعہ ایمان و طاعت بھی صادر ہو سکتے ہیں۔ صرف تعلق کا فرق ہے کہ ایک وقت میں اس کا تعلق کفر کے ساتھ ہے اور دوسرے وقت میں ایمان کے ساتھ ہے۔ اور تعلق کا اختلاف نفس قدرت کے مختلف ہونے کو واجب نہیں کرتا۔ جیسے سجدہ اگر اللہ کے لئے ہو تو طاعت ہے۔ صنم کے لئے ہو تو معصیت ہے۔ اس کے باوجود دونوں حالتوں میں اس کی حقیقت ایک ہی ہے اور وہ زمین پر پیشانی رکھنا ہے۔ تو کافر کی وہ قدرت جو کفر میں مصروف ہے اسی قدرت کے ذریعہ وہ ایمان بھی لا سکتا ہے۔ لہٰذا ایمان سے پہلے کفر کی حالت میں وہ ایمان پر قادر ہوا۔ ایمان سے عاجز نہ ہوا کہ عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے۔

قولہ: ولا یخفی الخ جواب مذکور کے بارے میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس جواب سے فریق مقابل یعنی معتزلہ کا استدلال اگرچہ باطل ہو جاتا ہے مگر اس میں ان کے مدعیٰ یعنی استطاعت کے قبل الفعل ہونے کو تسلیم کرنا پایا جاتا ہے کیونکہ کافر ہونے کی حالت میں ایمان پر قدرت یقیناً ایمان پر مقدم ہوگی تو استطاعت کا قبل الفعل ہونا ثابت ہوا۔ جو ان کا دعویٰ ہے۔

قولہ: فان اجیب الخ بعض لوگوں نے شارحؒ کے اِس نقض کا کہ جواب مذکور میں معتزلہ کے دعوے کو تسلیم کرنا لازم آتا ہے یہ جواب دیا کہ مراد یہ ہے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے۔

مگر دونوں میں سے ایک کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے اس کے ساتھ ہوگی اس پر مقدم نہیں ہوگی ،مثلاً کفر کی حالت میں قدرت کا تعلق کفر سے ہے تو یہ قدرت کے ساتھ ہوگی کفر پر مقدم نہیں ہوگی اور ایمان کی حالت میں قدرت کا تعلق ایمان سے ہے تو یہ قدرت ایمان کے ساتھ ہوگی ایمان پر مقدم نہیں ہوگی۔

حاصل یہ کہ مطلق قدرت جس پر تکلیف کا مدار ہے وہ تو فعل پر مقدم ہے۔ اور قدرتِ خاصہ یعنی جس کا فعل یا ترک کے ساتھ تعلق قائم ہے وہ مقارنِ فعل اور مع الفعل ہے۔

قولہ: قلنا الخ یہ جواب مذکور پر نقض ہے۔ حاصل یہ کہ جو قدرت فعل یا ترک سے متعلق ہوگی۔ وہ تو فعل یا ترک کا مقارن ہی ہوگی۔ اس میں نزاع کی گنجائش ہی نہیں بلکہ ایک طرح سے یہ لغو کلام ہے جیسے کوئی کہے کہ جو قدرت فعل کا مقارن ہے وہ مقارن ہے۔

ولا یکلف العبد بما لیس فی وسعہ سواء کان ممتنعا فی نفسہ کجمع الضدین او ممکنا کخلق الجسم۔ واما ما یمتنع بناء علی ان اللہ تعالیٰ علم خلافہ او اراد خلافہ کایمان الکافر، وطاعۃ العاصی فلا نزاع فی وقوع التکلیف بہ لکونہ مقدورًا للمکلف بالنظر الی نفسہ ثم عدم التکلیف بما لیس فی الوسع متفق علیہ بقولہ تعالیٰ لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا، والامر فی قولہ تعالیٰ انبئونی باسماء ھؤلاء للتعجیز دون التکلیف وقولہ تعالیٰ حکایۃ ربنا ولا تحملنا ما لا طاقۃ لنا بہ لیس المراد بالتحمیل ھو التکلیف بل ایصال ما لا یطاق من العوارض الیھم وانما النزاع فی الجواز، فمنعتہ المعتزلۃ بناء علی القبح العقلی وجوزہ الاشعری لانہ لا یقبح من اللہ تعالیٰ شیئ۔

ترجمہ اور بندہ ایسے فعل کا مکلف نہیں بنایا جاتا جو اس کے بس میں نہ ہو۔ چاہے وہ فعل محال بالذات ہو جیسے ضدین کو جمع کرنا، یا ممکن ہو۔ جیسے جسم پیدا کرنا اور رہا وہ فعل جو اس بناء پر محال ہو کہ اللہ تعالیٰ کو اس کے خلاف کا علم ہے یا اس نے اس کے خلاف کا ارادہ کر رکھا ہے۔ جیسے کافر کا ایمان اور عاصی کی طاعت، تو اس کی تکلیف واقع ہونے میں کوئی نزاع نہیں کیونکہ وہ مکلف بندہ کا اپنی ذات کے اعتبار سے مقدور رہے۔ پھر تکلیف ما لا یطاق کا واقع نہ ہونا اللہ تعالیٰ کے ارشاد " لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا " کی وجہ سے متفق علیہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد " انبئونی باسماء ھؤلاء " میں امر تعجیز کے لئے ہے تکلیف کے لئے نہیں ہے اور حکایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد " ربنا ولا تحملنا ما لا طاقۃ لنا بہ " میں تحمیل سے تکلیف مراد نہیں، بلکہ بندوں کو ان عوارض و مصائب کا پہونچانا مراد ہے جن کی طاقت نہیں رکھی جاتی۔ اور نزاع صرف جواز اور امکان میں ہے۔ چنانچہ معتزلہ

نے قبح عقلی کی بنیاد پر اس کا انکار کیا اور اشعری نے جائز قرار دیا۔ کیونکہ ان کے نزدیک اللہ کا کوئی فعل قبیح نہیں ہے۔

۲۷ **تشریح** مسئلہ یہ ہے کہ بندہ کو مالا یطاق یعنی ایسے کام کا جس کا کرنا بندہ کی قدرت اور بس میں نہیں مکلف بنانا جائز ہے یا نہیں؟ اور اگر جائز ہے تو یہ تکلیف واقع بھی ہے یا نہیں۔ یعنی یہ کہ مالا یطاق کا اللہ تعالیٰ نے بندہ کو مکلف بنایا بھی ہے یا نہیں۔ سو اس مسئلہ میں تفصیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مالا یطاق کی تین قسمیں ہیں۔ ایک محال بالذات، جیسے نقیضین کو جمع کرنا۔ دوسرے وہ فعل جو کہ ممکن بالذات ہو، مگر بندہ سے اس کا وقوع عادۃً محال ہو۔ جیسے فضاء میں اڑنا اور جسم کی تخلیق، تیسرے وہ فعل جو فی نفسہ بندہ سے ممکن ہے لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ کے علم میں بندہ سے اس فعل کا واقع نہ ہونا ہے یا اللہ تعالیٰ کا ارادہ یہ ہے کہ بندہ سے یہ فعل صادر نہ ہو۔ سو اگر بندہ سے وہ فعل صادر ہو جائے۔ تو علم الٰہی کا غلط ہونا اور اللہ تعالیٰ کا اپنی مراد میں ناکام ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اور جو ممکن کسی محال کو مستلزم ہو وہ محال بالغیر کہلاتا ہے اس بناء پر وہ فعل ممکن بالذات اور محال بالغیر ہے۔ سو مالا یطاق کی قسم اول یعنی محال بالذات کی تکلیف

۲۸ نہ تو جائز ہے اور نہ واقع ہے۔ جمہور کا یہی مذہب ہے اور بعض لوگوں نے اس پر اتفاق کا دعویٰ کیا ہے مگر اتفاق کا دعویٰ صحیح نہیں کیونکہ بہت سے اشعریہ اگرچہ محال بالذات کی تکلیف کو واقع نہیں مانتے، مگر جائز کہتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فعل قبیح نہیں ہے۔ منکرین جواز جب ان سے معارضہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ محال بالذات کا تصور ممکن نہیں اور جس چیز کا تصور ممکن نہ ہو وہ مجہول مطلق ہے۔ لہٰذا محال بالذات مجہول مطلق ہے اور مجہول مطلق پر کسی چیز کا حکم لگانا صحیح نہیں تو اس پر تکلیف کے جائز ہونے کا حکم لگانا اور یہ کہنا کہ محال بالذات کا مکلف بنانا جائز ہے صحیح نہیں، تو جواز کے قائلین اس معارضہ پر نقض وارد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر محال بالذات پر اس کے مجہول ہونے کی بناء پر تکلیف کے جائز ہونے کا حکم لگانا صحیح نہیں تو تمہارا اس پر تکلیف کے ناجائز ہونے کا بھی حکم لگانا صحیح نہیں۔ اور مالا یطاق کی تیسری قسم یعنی ممکن بالذات اور محال بالغیر کی تکلیف جائز بھی ہے اور واقع بھی ہے جیسا کہ ابوجہل اور ابولہب وغیرہ کے بارے میں اگرچہ اللہ تعالیٰ کے علم ازلی میں یہ بات تھی کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے، جس کی بناء پر ان کا ایمان لانا ممکن بالذات اور محال بالغیر تھا۔ پھر بھی اللہ تعالیٰ نے ان کو ایمان کا مکلف بنایا تھا۔ کیونکہ بالذات ایمان لانا ان کی قدرت میں تھا باری تعالیٰ کو اس کے خلاف کا علم ہونے سے ان کی قدرت و اختیار زائل نہیں ہوا۔ اور تکلیف کا مدار قدرت و اختیار کے باقی رہنے پر ہی ہے۔ اسی بناء پر بعض محققین نے اس

قسم کو مالا یطاق میں شمار ہی نہیں کیا۔ اور مالا یطاق کی دوسری قسم یعنی جو فی نفسہ ممکن ہو۔ لیکن بندہ سے اس کا وقوع عادۃً محال ہو۔ جیسے فضاء میں اڑنا اور خلق جسم وغیرہ۔ سو اس کی تکلیف کا واقع نہ ہونا متفق علیہ ہے۔ شارح رح کے قول ثم عدم التکلیف بمالیس فی الوسع متفق علیہ۔ میں یہی قسم مراد ہے۔ البتہ اس قسم کے افعال کا مکلف بنانا جائز ہے یا نہیں۔ اس میں اختلاف ہے جیسا کہ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا۔ وانما النزاع فی الجواز۔ چنانچہ معتزلہ نے جواز کا انکار کیا اور دلیل یہ پیش کی کہ بندہ کو ایسے فعل کا مکلف بنانا جس سے اس کا صادر ہونا عادۃً محال ہے عقلاً قبیح ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف قبیح کی اسناد جائز نہیں اس لئے اللہ تعالیٰ کا بندہ کو ایسے فعل کا مکلف بنانا جائز نہیں جس کا اس سے صادر ہونا عادۃً محال ہے اور اشعری نے مالا یطاق کی اس قسم کی تکلیف کو جائز قرار دیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ بندوں کے مالک حقیقی ہیں اور مالک کو اپنے مملوک میں ہر طرح کا حق تصرف ہے بندوں میں اس کا کوئی بھی تصرف قبیح نہیں ہے لہٰذا اس کو مالا یطاق کا مکلف بنانا بھی قبیح نہیں ہوگا۔ ماتن رح کا بھی یہی رجحان معلوم ہوتا ہے کیونکہ اگر ان کے نزدیک تکلیف مالا یطاق جائز نہ ہوتا تو فرماتے، ولا یجوز التکلیف بمالیس فی وسعہ۔ یعنی تکلیف مالا یطاق جائز نہیں۔ لیکن انہوں نے ایسا نہیں فرمایا بلکہ فرمایا۔ لا یکلف العبد بمالیس فی وسعہ۔ یعنی بندہ کو مالا یطاق کا مکلف بنایا نہیں جاتا۔ تو وقوع کا انکار ہوا۔ جواز کا نہیں۔

قولہ: سواء کان ممتنعاً فی نفسہ۔ الخ یہ مالا یطاق کی قسم اول ہے۔

قولہ: او ممکنا۔ الخ یعنی جو بالذات ممکن ہو لیکن عادۃً بندہ سے اس کا صدور محال ہو۔ یہ مالا یطاق کی قسم ثانی ہے۔ جس کی تکلیف واقع نہ ہونے پر اتفاق ہے اور جواز میں اختلاف ہے۔ یہی قسم ثانی ہی محل نزاع ہے۔

قولہ: واما ما یمتنع الخ یہ مالا یطاق کی قسم ثالث ہے جس کے وقوع پر اتفاق ہے۔

قولہ: ثم عدم التکلیف الخ مراد عدم وقوع التکلیف ہے۔ کیونکہ مالا یطاق کی تکلیف کا واقع نہ ہونا ہی متفق علیہ ہے۔ رہا مالا یطاق کی تکلیف کا جائز ہونا۔ سو وہ مختلف فیہ ہے جیسا کہ آگے شارح نے اپنے قول وانما النزاع فی الجواز سے اس کی صراحت کی ہے

قولہ: والامر فی قولہ تعالیٰ الخ یہ اوپر شارح رح کے قول ثم عدم التکلیف بمالیس فی الوسع پر ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف حضرت آدم علیہ السلام کو تمام اشیاء کے اسماء کا علم عطا فرمایا تھا۔ وَعَلَّمَ آدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا، اور ملائکہ کو ان اسماء کا علم عطا ہی نہیں فرمایا تھا اور بغیر علم بالاسماء کے انباء بالاسماء یعنی اشیاء کے نام بتلانا ملائکہ کی قدرت

اور بس میں نہیں تھا پھر بھی اللہ تعالیٰ نے اَنۡبِئُوۡنِیۡ بِاَسۡمَآءِ ہٰۤؤُلَآءِ فرما کر انھیں انباء بالاسماء کا مکلف فرمایا پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ تکلیف مالایطاق کا واقع نہ ہونا متفق علیہ ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ آیت میں آمر بالانباء ملائکہ کو انباء بالاسماء کا مکلف بنانے کے لئے ہے ہی نہیں کہ اس سے تکلیف مالایطاق کے وقوع پر استدلال کیا جائے بلکہ تعجیز یعنی آدم کے مقابلہ میں ملائکہ کا عجز ظاہر کرنے کے لئے ہے۔ جنھوں نے آدم کے مقابلہ میں اپنے کو خلافتِ ارضی کا زیادہ اہل سمجھا تھا اور اللہ تعالیٰ کے "انی جاعل فی الارض خلیفۃ" فرمانے پر کہا تھا۔ اَتجعل فیھا من یفسد فیھا ویسفک الدماء ونحن نسبح بحمدک ونقدس لک۔

اور تکلیف اور تعجیز کے درمیان فرق یہ ہے کہ تکلیف میں آمر کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ شخص مامور سے فعلِ مامور بہ کا وجود ہو اور تعجیز میں آمر کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ شخص مامور سے فعل مامور بہ انجام نہ پاسکے تاکہ اس کا عاجز ہونا ظاہر ہو جائے۔ جیسا کہ قیامت کے روز مصورین کو اپنی بنائی ہوئی صورتوں کو زندہ کرنے کا امر تعجیز کے لئے ہوگا۔

قولہ، وقولہ تعالیٰ حکایۃ الخ۔ یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو وساوس اور برے خیالات بھی دل میں نہ آنے دینے کا مکلف بنایا گیا تھا۔ یہ بات ان پر شاق گذری اور بارگاہِ رسالت میں جا کر عرض کیا کہ ہم میں اس کی طاقت نہیں۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں دعا کرنے کا حکم دیا اور جب حضرات صحابہ نے اللہ تعالیٰ سے ان الفاظ میں دعا فرمائی رَبَّنَا لَا تُحَمِّلۡنَا مَا لَا طَاقَۃَ لَنَا بِہٖ۔ تو اللہ تعالیٰ نے مذکورہ تکلیف اٹھالی اور آیت "لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا" نازل فرمائی اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ تکلیف مالایطاق واقع ہوئی ہے۔ پھر یہ کہنا کیونکر صحیح ہوگا کہ تکلیف مالایطاق کے واقع نہ ہونے پر اتفاق ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مومنین کی دعا کی حکایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ربنا لا تحملنا ما لا طاقۃ لنا بہ" میں تحمیل سے تکلیف مراد نہیں ہے بلکہ انھیں ان عوارض و مصائب کا پہونچانا مراد ہے جن کی ان کے اندر طاقت نہیں اور آیت کا معنی ہوگا اے ہمارے پروردگار ہم پر ایسے مصائب نہ لادئے اور ہمیں ایسے مصائب میں نہ مبتلا کیجئے گا، جن کی برداشت کی ہمارے اندر طاقت نہیں۔

وقد یستدل بقولہ تعالیٰ لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا علی نفی الجواز، وتقریرہ انہ لو کان جائزا لما لزم من فرض وقوعہ محال، ضرورۃ ان استحالۃ اللازم توجب استحالۃ الملزوم تحقیقا لمعنی اللزوم، لکنہ لو وقع لزم کذب کلام اللہ تعالیٰ،

وھو محال، وھذہ نکتۃ فی بیان استحالۃ کل ما یتعلق علم اللّٰہ وارادتہ واختیارہ بعدم وقوعہ، وحلھا انا لا نسلم ان کل ما یکون ممکنا فی نفسہ لا یلزم من فرض وقوعہ محال، وانما یجب ذالک لو لم یعرض لہ الامتناع بالغیر، والا لجاز ان یکون لزوم المحال بناء علی الامتناع بالغیر، الا تری ان اللّٰہ تعالیٰ لما اوجد العالم بقدرتہ واختیارہ، فعدمہ ممکن فی نفسہ مع انہ یلزم من فرض وقوعہ تخلف المعلول عن علتہ التامۃ وھو محال، والحاصل ان الممکن لا یلزم من فرض وقوعہ محال بالنظر الی ذاتہ واما بالنظر الی امر زائد علی نفسہ فلا نسلم انہ لا یستلزم المحال۔

ترجمہ اور بعض دفعہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لا یکلف اللّٰہ نفسا الا وسعھا" سے تکلیف مالایطاق کے ناجائز ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے۔ جس کا بیان یہ ہے کہ اگر تکلیف مالایطاق جائز ہوتا۔ تو اس کا وقوع ماننے سے محال نہ لازم آتا۔ کیونکہ لزوم کا معنیٰ ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ لازم کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے کا مقتضی ہو لیکن اگر واقع ہو تو کلام الٰہی کا کاذب ہونا لازم آتا ہے۔ جو محال ہے اور یہ ہر اس چیز کا محال ہونا ثابت کرنے کے سلسلہ میں ایک نکتہ ہے جس کے عدم وقوع سے اللہ تعالیٰ کے علم وارادہ اور اختیار کا تعلق ہو۔ اور اس کا حل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ممکن بالذات کا وقوع فرض کرنے سے محال نہیں لازم آتا ہے۔ ایسا تو صرف اس وقت ضروری ہے کہ جب اس کو ممتنع بالغیر ہونا عارض نہ ہو۔ ورنہ ہو سکتا ہے کہ محال لازم آنا اس کے ممتنع بالغیر ہونے کی بناء پر ہو۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کو اپنی قدرت واختیار سے موجود کیا تو اس کا عدم فی نفسہ ممکن ہے اس کے باوجود اس کا وقوع فرض کرنے سے معلول کا اپنی علت تامہ سے تخلف لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ اور حاصل یہ ہے کہ ممکن کی ذات کو دیکھتے ہوئے اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا۔ رہا اس کی ذات سے زائد امر کے اعتبار سے تو ہم نہیں مانتے کہ محال لازم نہیں آئے گا۔

تشریح بعض لوگوں نے آیت لا یکلف اللّٰہ نفسا الا وسعھا سے جس میں تکلیف مالایطاق کے واقع نہ ہونے کی خبر دی گئی ہے۔ اس کے عدم جواز پر بایں طور استدلال کیا ہے کہ اگر تکلیف مالایطاق جائز ہوتا تو اس کو واقع ماننے سے محال لازم نہ آتا۔ کیونکہ ممکن کو واقع ماننے سے محال لازم نہیں آتا ہے۔ لیکن واقع ماننے سے محال یعنی کلام الٰہی لا یکلف اللّٰہ نفسا الا وسعھا کا کاذب ہونا لازم آتا ہے معلوم ہوا کہ تکلیف مالایطاق جائز نہیں ہے۔ اس دلیل کے بارے میں شارح رح

۳۰

فرماتے ہیں کہ یہ ایک مغالطہ ہے جس سے ہر اس چیز کا محال ہونا ثابت کیا جاتا ہے جس کے خلاف کے ساتھ علم الہٰی اور ارادۂ الہٰی کا تعلق ہو۔ مثلاً کہا جائے کہ اگر ابوجہل و ابولہب وغیرہ کفار کا ایمان لانا ممکن ہوتا تو ان کے ایمان لانے سے کوئی محال لازم نہ آتا۔ کیونکہ ممکن کو واقع ماننے سے محال لازم نہیں آتا۔ لیکن ان کے ایمان لانے سے محال لازم آتا ہے اور وہ علم الہٰی کا غلط ہونا اور ارادۂ الہٰی کا بے اثر ہونا ہے کیونکہ علم الہٰی و ارادۂ الہٰی کا تعلق اس بات کے ساتھ تھا کہ سواء علیھم أأنذرتھم ام لم تنذرھم لا یومنون، معلوم ہوا کہ ان کفار کا ایمان لانا ممکن نہیں بلکہ محال تھا۔ اس مغالطہ کا حل یہ ہے کہ مستدل کا یہ کہنا کہ ممکن کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا صحیح نہیں کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شئی ممکن بالذات ہو لیکن ساتھ ہی محال بالغیر بھی ہو سو اس کو واقع فرض کرنے کی صورت میں اس کے ممکن بالذات ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ محال بالغیر ہونے کی وجہ سے محال لازم آئے گا۔ اسی طرح تکلیف مالا یطاق ممکن بالذات ہے لیکن اس کے عدم وقوع کی اللہ تعالےٰ کے خبر دینے کی وجہ سے اس کا واقع ہونا محال ہے اور یہ امتناع بالغیر ہے اور اس جہت سے اس کا وقوع فرض کرنے کی صورت میں محال لازم آسکتا ہے

قولہ: ضرورۃ ان استحالۃ اللازم الخ لازم کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے کو اس لئے واجب کرتا ہے کہ اگر لازم محال ہو اور ملزوم ممکن ہو تو ملزوم بغیر لازم کے پایا جائے گا۔ اور یہ بات دونو کے درمیان لزوم کے رشتے کو ختم کرتی ہے تو پھر دونوں آپس میں لازم و ملزوم نہیں رہیں گے۔

قولہ: الا تری الخ یہ اس بات کی تائید ہے کہ ممکن بالذات اگر محال بالغیر ہو تو محال بالغیر ہونے کی جہت سے وہ محال کو مستلزم ہو سکتا ہے۔ تائید اس طور پر ہے کہ اللہ تعالےٰ نے عالم کو اپنی قدرت و اختیار سے موجود کیا تو عالم اللہ تعالیٰ کی قدرت و اختیار کے تحت داخل ہوا۔ اور جو چیز دوسرے کی قدرت واختیار کے تحت داخل ہو اس کا عدم ممکن بالذات ہے لیکن اگر عالم کا جو کہ اللہ کا معلول ہے عدم فرض کیا جائے تو معلول کا اپنی علت تامہ سے تخلف اور تاخر لازم آتا ہے جو محال ہے۔ اس بناء پر عالم کا عدم ممکن بالذات ہونے کے ساتھ محال بالغیر بھی ہوا۔ اور اس دوسری جہت سے وہ محال کو مستلزم ہو سکتا ہے حاصل یہ ہے کہ ممکن کی ذات کے اعتبار سے اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا۔ مگر اس کی ذات کے علاوہ کسی اور امر کی وجہ سے بھی اس کا وقوع محال کو مستلزم نہ ہو۔ یہ بات ہمیں تسلیم نہیں۔

وما یوجد من الالم فی المضروب عقیب ضرب انسان والانکسار فی الزجاجۃ عقیب کسر انسان قیل بذالک یصلح محلاً للخلاف فی انہ ھل للعبد فیہ صنع ام لا، وما اشبھہ کالموت عقیب القتل کل ذالک مخلوق اللہ تعالےٰ لما مر من ان

الخالق ھو اللہ تعالیٰ وحدہ وان کل الممکنات مستندۃ الیہ بلا واسطۃ، والمعتزلۃ لما اسند وا بعض الافعال الیٰ غیر اللہ قالوا ان کان الفعل صادرًا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر، فھو بطریق المباشرۃ والا فبطریق التولید، ومعناہ ان یوجب فعل لفاعلہ فعلاً آخر کحرکۃ الید توجب حرکۃ المفتاح فالالم یتولد من الضرب والانکسار من الکسر، ولیسا مخلوقین للہ تعالیٰ وعندنا الکل بخلق اللہ تعالیٰ لا صنع للعبد فی تخلیقہ والاولیٰ ان لا یقید بالتخلیق لان ما یسمونہ متولدات لا صنع للعبد فیہ اصلاً، اما التخلیق فلاستحالتہ من العبد، واما الاکتساب فلاستحالۃ اکتساب ما لیس قائمًا بمحل القدرۃ، ولھذا لا یتمکن العبد من عدم حصولھا بخلاف افعالہ الاختیاریۃ۔

ترجمہ اور جو درد والم شخص مضروب میں کسی انسان کے ضرب کے نتیجہ میں اور جو شکستگی شیشے میں کسی انسان کے اس کو توڑنے کے نتیجہ میں پائی جاتی ہے۔ یہ قید اس وجہ سے لگائی تاکہ اس اختلاف کا محل بن سکے کہ بندہ کو اس میں دخل ہے یا نہیں، اور جو چیزیں اس کے مشابہ ہیں جیسے موت کسی کے قتل کرنے کے نتیجہ میں، یہ سب چیزیں اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ کیونکہ یہ بات گذر چکی ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور یہ کہ ساری ممکنات اللہ کی طرف منسوب ہیں اور معتزلہ نے جب بعض افعال کی بندوں کی طرف نسبت کی۔ تو انھوں نے کہا کہ اگر فعل اپنے فاعل سے اس کے کسی فعل کے واسطے کے بغیر صادر ہو تو یہ صدور بطریق مباشرت ہے ورنہ صدور بطریق تولید ہے اور تولید کا مطلب یہ ہے کہ کوئی فعل اپنے فاعل کے لئے کوئی اور فعل پیدا کردے۔ جیسے ہاتھ کی حرکت کنجی میں حرکت پیدا کرتی ہے تو الم ضرب سے پیدا ہوتا ہے اور شکستگی توڑنے سے پیدا ہوتی ہے اور دونوں اللہ تعالیٰ کی مخلوق نہیں ہیں۔ اور ہمارے نزدیک سب اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ کسی کی تخلیق میں بندہ کا کوئی دخل نہیں، اور بہتر یہ تھا کہ تخلیق کے ساتھ مقید نہ کرتے کیونکہ جن افعال کو معتزلہ متولدات کہتے ہیں۔ ان میں بندہ کا کوئی دخل نہیں بہرحال تخلیق تو بندہ کی طرف سے اس کے محال ہونے کی وجہ سے، اور رہا کسب تو ایسی چیز کا کسب محال ہونے کی وجہ سے جو محل قدرت کے ساتھ قائم نہ ہو۔ اور اسی لئے بندہ ان کے عدم حصول پر قادر نہیں برخلاف اپنے افعالِ اختیاریہ کے۔

تشریح اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ بندہ کے کسی فعل اختیاری کا اپنے فاعل کے لئے کوئی دوسرا فعل پیدا کرنا تولید کہلاتا ہے اور جو افعال بندہ سے براہ راست صادر نہیں ہوتے۔ بلکہ بندہ کے

کسی فعل اختیاری کا اثر و نتیجہ ہوتے ہیں یعنی اس کے فعل اختیاری کے توسط سے وجود میں آتے ہیں، ان افعال کو متولدات کہتے ہیں۔ مثلاً ضرب بندہ سے براہ راست صادر ہونے والا فعل اختیاری ہے جس کے توسط سے شخص مضروب میں درد پیدا ہوتا ہے۔ یا شیشہ کو توڑنا بندہ سے براہ راست صادر ہونے والا ایک اختیاری فعل ہے جس کے توسط سے شیشہ میں شکستگی پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح قتل بندہ سے براہ راست صادر ہونے والا فعل ہے جس کے توسط سے مقتول کی موت واقع ہوتی ہے۔ تو شخص مضروب میں درد اور شیشہ کی شکستگی اور مقتول کی موت یہ سب متولدات کہلائیں گے۔ ان متولدات کے بارے میں معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ چونکہ یہ بندہ کے اختیاری افعال سے پیدا ہوتے ہیں اور بندہ کے افعال اختیاریہ خود بندہ کی مخلوق ہیں اللہ کی مخلوق نہیں ہیں جیسا کہ مسئلہ خلقِ افعال کے تحت معتزلہ کا مذہب گذر چکا ہے۔ تو پھر بالواسطہ ان افعال اختیاریہ سے پیدا ہونے والے افعال جنھیں متولدات کہا جاتا ہے وہ بھی بندہ کی مخلوق ہوں گے اللہ کی مخلوق نہیں ہوں گے اور اہل السنت والجماعت کا کہنا ہے کہ جس طرح بندوں سے براہ راست صادر ہونے والے افعال اختیاریہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ اسی طرح ان افعال اختیاریہ کے توسط سے صادر ہونے والے افعال جنھیں متولدات کہا جاتا ہے وہ بھی اللہ ہی کی مخلوق ہیں۔ بلکہ متولدات میں بندہ کی بیچارگی افعالِ اختیاریہ کے مقابلہ میں بڑھی ہوئی ہے کیونکہ بندہ اپنے افعالِ اختیاریہ کا خالق نہیں مگر کاسب تو ہے اور متولدات میں تو خلق یا کسب کسی اعتبار سے اس کا دخل نہیں نہ خالق ہے اور نہ کاسب ہے۔ خالق تو اس لئے نہیں کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ بندہ سے کسی چیز کا خلق محال ہے اور کاسب اس لئے نہیں ہو سکتا کہ یہ متولدات جس بندہ کے فعل اختیاری کے توسط سے پیدا ہوتے ہیں اس کے ساتھ قائم نہیں بلکہ دوسرے کے ساتھ قائم ہیں۔ مثلاً مقتول کی موت جس قاتل کے فعل قتل کے توسط سے واقع ہوئی، اس قاتل کے ساتھ قائم نہیں لہٰذا عبدِ قاتل اس کا کاسب بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ کسب کے لئے ضروری ہے کہ فعل مکسوب کا جس قدرت سے کسب ہوا ہے۔ اس قدرت کے محل کے ساتھ قائم ہو۔

قولہ: قید بذالک الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ماتن نے عقیب ضرب انسان، اسی طرح عقیب کسر انسان کی قید کیوں لگائی جواب کا حاصل یہ ہے کہ قید محل خلاف متعین کرنے کے لئے لگائی ہے کیونکہ جو درد کسی انسان کے ضرب کا اور جو شکستگی کسی انسان کے کسر کا نتیجہ ہو وہی ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کا محل ہے ان کے نزدیک بندہ کا مخلوق ہے اور ہمارے نزدیک اللہ کی مخلوق ہے۔ رہا وہ درد یا شکستگی جو اللہ کے فعل کا نتیجہ ہو وہ محل خلاف ہی نہیں بلکہ وہ تو بالاتفاق اللہ کی مخلوق ہے۔

قولہ: الاولیٰ ان لایقید بالتخلیق الخ ماتن رح نے فرمایا لاصنع للعبد فی تخلیقہ یعنی ضرب کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے درد اور کسر کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی شکستگی کی تخلیق میں بندہ کا کوئی دخل نہیں، چونکہ اس کا مفہوم مخالف یہ نکلتا ہے کہ کسب میں بندہ کا دخل ہے حالانکہ بندہ جس طرح متولدات کا خالق نہیں، اسی طرح کاسب بھی نہیں۔ اس لئے شارح رح فرماتے ہیں کہ تخلیق کی قید نہ لگانا اور لا صنع للعبد فیہ کہنا زیادہ بہتر تھا۔

قولہ: ولھٰذا الخ یعنی متولدات کے وجود میں بندہ کے کسب کو دخل نہیں ہے۔ اسی بناء پر وہ ان کے عدم حصول پر قادر نہیں مثلاً کسی پر ضرب واقع کرے اور چاہے کہ شخص مضروب میں درد نہ پیدا ہونے دے تو ایسا نہیں کرسکتا۔ برخلاف اپنے فعل اختیاری مثلاً ضرب کے۔ کہ اس کے واقع نہ کرنے پر قادر ہے۔

والمقتول میت باجلہ ای الوقت المقدر لموتہ، لاکما زعم المعتزلۃ من ان اللّٰہ تعالیٰ قد قطع علیہ الاجل، لنا ان اللّٰہ تعالیٰ قد حکم بآجال العباد علی ما علم من غیر تردد، وبانہ اذا جاء اجلھم لا یستاخرون ساعۃ ولا یستقدمون واحتجت المعتزلۃ بالاحادیث الواردۃ فی ان بعض الطاعات یزید فی العمر، وبانہ لو کان میتا باجلہ لما استحق القاتل ذمًا ولا عقابًا ولا دیۃ، ولا قصاصًا اذ لیس موت المقتول بخلقہ ولا کسبہ، والجواب عن الاول ان اللّٰہ تعالیٰ کان یعلم انہ لو لم یفعل ھٰذہ الطاعۃ لکان عمرہ اربعین سنۃ لکنہ علم انہ یفعلھا ویکون عمرہ سبعین سنۃ فنسبت ھٰذہ الزیادۃ الی تلک الطاعۃ بناءً علی علم اللّٰہ تعالیٰ انہ لولاھا لما کانت تلک الزیادۃ، وعن الثانی ان وجوب العقاب والضمان علی القاتل تعبدی لارتکابہ المنھی وکسبہ الفعل الذی یخلق اللّٰہ تعالیٰ عقیبہ الموت بطریق جری العادۃ، فان القتل فعل القاتل کسبا وان لم یکن خلقاً۔

ترجمہ اور مقتول کی موت اپنے اجل یعنی اپنی موت کے مقررہ وقت میں ہوتی ہے۔ ایسا نہیں جیسا معتزلہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے اجل کا خاتمہ کردیا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے علم کے مطابق بندوں کے اجل کا فیصلہ فرما دیا ہے اور اس بات کا بھی کہ جب لوگوں کا اجل یعنی ان کی موت کا مقررہ وقت آجائے گا تو ایک گھڑی بھی دیر نہ کرسکیں گے اور اپنے اجل پر پہل بھی نہیں کرسکتے اور معتزلہ نے ان احادیث سے استدلال کیا ہے جو اس بارہ میں وارد ہیں کہ بعض عبادتیں عمر میں زیادتی

کرتی ہیں اور اس بات سے کہ اگر وہ اپنے اجل پر مرتا تو قاتل مذمت کا مستحق نہ ہوتا۔ نہ عقاب کا، نہ دیت کا اور نہ قصاص کا۔ کیونکہ مقتول کی موت نہ اس کے خلق کے سبب ہے اور نہ اس کے کسب کے سبب، اور پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتے تھے کہ اگر بندہ یہ عبادت نہ کرتا تو اس کی عمر چالیس سال ہوتی لیکن اسے معلوم تھا کہ وہ عبادت کرے گا اور اس کی عمر ستر سال ہوگی تو اس زیادتی کی نسبت اس عبادت کی طرف کر دی گئی۔ اللہ تعالیٰ کو یہ معلوم ہونے کی بناء پر کہ اگر یہ عبادت نہ ہوتی تو یہ زیادتی نہ ہوتی۔ اور دوسرے استدلال کا یہ جواب ہے کہ قاتل پر عقاب اور ضمان کا وجوب تعبدی ہے اس کے فعل منہی کا ارتکاب کرنے اور ایسے فعل کا اکتساب کرنے کی وجہ سے جس فعل کے بعد اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق موت پیدا فرما دیتے ہیں کیونکہ قتل از روئے کسب کے قاتل کا فعل ہے اگرچہ خلق کے اعتبار سے نہیں ہے۔

تشریح ۳۱ اجل کا لفظ کبھی مطلق مدت کے لئے استعمال ہوتا ہے اور کبھی آخر مدت کے لئے، ماتن رح کے کلام میں دونوں معنی مراد ہو سکتا ہے اگر باجلہ میں حرف باء سببیت کے لئے ہے۔ تو تقدیر عبارت ہوگی۔ بانقضاء مدۃ حیوتہ، یا بحصول آخر مدۃ حیاتہ، یعنی مقتول کی موت اس کی زندگی کی مدت ختم ہونے کے سبب یا اس کی زندگی کا آخری وقت آجانے کے سبب ہوتی ہے۔ اور اگر باء ظرفیت کے لئے ہے تو تقدیر عبارت فی آخر مدۃ حیوتہ ہوگی۔ شارح رح نے ارشاد باری اذا جاء اجلھم کے مطابق جس میں اجل اذا ظرفیہ کے تحت مذکور ہے باء کو ظرفیت پر محمول کیا اور اجل سے موت کا مقررہ وقت مراد لیا۔ بہر حال مسئلہ یہ ہے کہ ہر شخص کی موت کے لئے حتمی طور پر بغیر کسی تردد کے اور اگر مگر کے علم الٰہی میں ایک وقت مقرر ہے۔ جس سے کسی حال میں نہ ایک گھڑی دیر ہو سکتی ہے اور نہ اس سے پہلے موت آسکتی ہے۔ یا تردد کے ساتھ ہے؟ اہل حق اول کی طرف گئے ہیں اور کہتے ہیں کہ مقتول کی موت اسی وقت میں ہوتی ہے جو اس کے لئے علم الٰہی ازلی میں مقرر تھا اگر قتل نہ کیا جاتا تو اس وقت کے بعد اس کا زندہ رہنا ضروری نہیں تھا بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جب بھی اسی وقت میں مرتا اور ہو سکتا ہے کہ اس وقت میں نہ مرتا۔ معتزلہ نے دوسری شق اختیار کی اور کہا کہ مقتول کی موت اس کے اجل پر نہیں ہوئی بلکہ اس سے پہلے ہوگئی۔ اللہ تعالیٰ نے قاتل کو اس کے قتل پر قدرت دے کر اس کے اجل کو مٹا دیا۔ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو وہ اپنے اجل تک زندہ رہتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کے اجل کا بغیر تردد یعنی بغیر اگر مگر کے فیصلہ کر دیا یعنی اس طرح نہیں فیصلہ کیا کہ اگر فلاں کام کرے گا تو اتنی عمر ہوگی اور اگر وہ کام نہ کیا تو اتنی عمر ہوگی۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فیصلہ فرما دیا ہے کہ لوگ اپنے اجل سے پہلے نہیں مر سکتے اور نہ ہی اجل آجانے پر مرنے میں دیری کر سکتے ہیں۔ معتزلہ اپنے مسلک پر ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعض عبادات کو عمر میں زیادتی کا موجب قرار دیا ہے۔ مثلاً لا یرد القدر الا الدعاء ولا یزید

فی العمر الا الطاعۃ" صرف دعا ہی تقدیر کو بدل سکتی ہے اور صرف عبادت ہی عمر میں زیادتی کرتی ہے سو اگر اجل قطعی ہوتا تو عبادت سے عمر میں زیادتی کا کوئی معنیٰ نہ ہوتا۔ اور معتزلہ نے اپنے مسلک پر عقلی دلیل یہ پیش کی کہ اگر مقتول اپنے اجل یعنی علم الٰہی میں اپنی موت کے لئے مقرر کردہ وقت پر مرتا۔ تو قاتل دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا اور قتل خطاء کی صورت میں دیت اور قتل عمد کی صورت میں قصاص کا مستحق نہ ہوتا کیونکہ مقتول کی موت اجل کے آجانے کی بناء پر ہوئی۔ قاتل کے خلق یا کسب کی وجہ سے نہیں۔ کیونکہ موت قاتل کے فعلِ قتل کا اثر اور نتیجہ ہونے کے سبب از قبیل متولدات ہے۔ اور تم اشاعرہ کے نزدیک بندہ متولدات کا نہ خالق ہے اور نہ کاسب ہے۔

شارح نے معتزلہ کے پہلے استدلال کا یہ جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کو ازل سے یہ بات معلوم تھی کہ اگر بندہ فلاں عبادت نہ کرتا تو ہم اس کی عمر مثلاً چالیس سال مقرر کرتے۔ لیکن اسے یہ بات بھی بغیر کسی تردد کے معلوم تھی کہ بندہ وہ عبادت کرے گا اس لئے اس نے اس کی عمر حتمی اور قطعی طور پر ستر سال مقرر کر دی۔ اب نہ تو ستر سال پورے ہونے سے پہلے اس بندہ کو موت آسکتی ہے اور نہ ستر سال پورے ہونے پر اس کی موت واقع ہونے میں دیر ہو سکتی ہے تو چونکہ علم الٰہی میں یہ بات تھی کہ اگر وہ عبادت نہ ہوتی تو اس کی عمر ستر سال نہ ہوتی بلکہ چالیس ہی سال ہوتی۔ گویا عبادت کا علم ہونا سبب بنا اس کی عمر چالیس سال کی بجائے ستر سال مقرر کرنے کا، اس بناء پر حدیث میں عمر کی زیادتی عبادت کی جانب منسوب کی اور حقیقت یہ ہے کہ یہاں زیادتی ہے ہی نہیں۔ کیونکہ زیادتی کا تحقق اس وقت ہوتا جب اس کی عمر چالیس سال مقرر کی جا چکی ہوتی پھر عبادت کی وجہ سے بڑھا کر ستر سال کر دی جاتی۔ اور ایسا نہیں ہے۔

بعض نے حدیث مذکور کا یہ بھی جواب دیا ہے کہ عمر میں زیادتی سے مراد یہ ہے کہ جتنے نیک کاموں کے لئے اس سے زیادہ عمر درکار ہے وہ کام اسی عمر میں اس سے ہو جائیں گے۔ اور دلیل عقلی کا جواب یہ دیا کہ قاتل پر ضمان یا عقاب کا واجب ہونا امر تعبدی یعنی اظہار عبودیت ہے۔ اس لئے کہ اس نے ایسے فعل ممنوع کا ارتکاب کیا جس کے بعد موت طاری کر دینا اللہ تعالیٰ کی عادت ہے۔ کیونکہ بندہ فعلِ قتل کا خالق نہ سہی مگر کاسب ضرور ہے۔ اور جزاء و سزا کا مدار کسب ہی پر ہے۔

والموت قائم بالمیت مخلوق اللہ تعالیٰ لاصنع للعبد فیہ لا تخلیقاً ولا اکتساباً ومبنیٰ ھٰذا علیٰ ان الموت وجودی بدلیل قولہ تعالیٰ خلق الموت والحیٰوۃ، والاکثرون علیٰ انہ عدمی ومعنی خلق الموت قدّرہ۔

ترجمہ اور موت میت کے ساتھ قائم ہے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے۔ بندہ کا اس میں کوئی دخل نہیں نہ

خلق کے اعتبار سے اور نہ کسب کے اعتبار سے، اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ موت وجودی صفت ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد وخلق الموت والحیوٰۃ کے دلیل ہونے کی وجہ سے، اور اکثر کا مذہب یہ ہے کہ وہ عدمی ہے۔ اور خلق الموت کے معنیٰ قدّر الموت ہے

تشریح ما سبق میں گذر چکا ہے کہ مقتول کی موت از قبیل متولدات ہے۔ اور اشاعرہ کے نزدیک بندہ کے فعل اختیاری کی طرح اس کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے افعال جنھیں متولدات کہا جاتا ہے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ لہٰذا مقتول کی موت بھی اللہ کی مخلوق ہے۔ اس کے برخلاف معتزلہ کے نزدیک مقتول کی موت قاتل کی مخلوق ہے۔ جس طرح فعل قتل جس کے توسط سے مقتول کی موت ہوتی ہے۔ قاتل کی مخلوق ہے۔ ماتن نے معتزلہ کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ موت میت کے ساتھ قائم ہے۔ اللہ کی مخلوق ہے۔ خلق یا کسب کسی اعتبار سے بندہ کا اس میں دخل نہیں۔

قولہ: ومبنی ھٰذا الخ یعنی موت کا میت کے ساتھ قائم ہونا اس کے وجودی ہونے پر مبنی ہے کیونکہ امر وجودی ہی کسی محل کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور موت کے امر وجودی ہونے کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ خلق الموت والحیوٰۃ ہے جس میں خلق کا تعلق موت اور حیات دونوں کے ساتھ ظاہر کیا گیا ہے۔ اور جس چیز کے ساتھ خلق کا تعلق ہو وہ امر وجودی ہے۔ لہٰذا حیات کی طرح موت بھی امر وجودی ہے۔ لیکن اکثر مشائخ کا کہنا ہے کہ موت امر عدمی ہے خارج میں معدوم ہے اور معدوم کسی محل کا محتاج نہیں ہوتا جس کے ساتھ قائم ہو۔ لہٰذا موت میت کے ساتھ قائم نہیں، اور جو لوگ موت کے امر وجودی ہونے کے قائل ہیں ان کی دلیل کا مشائخ یہ جواب دیتے ہیں کہ خلق الموت میں خلق بمعنیٰ تقدیر ہے اور تقدیر خلق کے مقابلے میں عام ہے اس کا تعلق وجودی اور عدمی دونوں سے ہوتا ہے۔ کیونکہ جس طرح کسی چیز کا ہونا مقدر ہے۔ اسی طرح نہ ہونا بھی مقدر ہے۔

والاجل واحد لا کما زعم الکعبی ان للمقتول اجلین القتل والموت وانہ لو لم یقتل لعاش الی اجلہ الذی ھو الموت، ولا کما زعمت الفلاسفۃ ان للحیوان اجلا طبعیا وھو وقت موتہ بتحلل رطوبتہ وانطفاء حرارتہ الغریزیتین، واجالا اخترامیۃ بحسب الآفات والامراض۔

ترجمہ اور اجل ایک ہی ہے ایسا نہیں جیسا کہ کعبی نے کہا کہ مقتول کے واسطے دو اجل ہیں۔ ایک قتل اور دوسرے موت، اور یہ کہ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنے اس اجل تک زندہ رہتا جو کہ موت ہے۔ اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ فلاسفہ نے کہا کہ جاندار کے لئے ایک اجل طبعی ہے اور وہ اس کی فطری

رطوبت کے تحلیل ہو جانے اور فطری حرارت کے بجھ جانے کے سبب اس کی موت کا وقت ہے اور ایک آفات وامراض کے سبب ہنگامی اجل ہے۔

تشریح اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اجل یعنی بندہ کی موت کے لئے اللہ تعالیٰ نے جو وقت مقرر فرمایا ہے وہ ایک ہے البتہ اشاعرہ اس اجل سے پہلے بندہ کی موت کو جائز قرار نہیں دیتے۔ حتیٰ کہ مقتول کی موت کو بھی اجل پر ہی مانتے ہیں جیسا کہ گذر چکا ہے۔ اور جمہور معتزلہ اجل سے پہلے بھی موت کو جائز قرار دیتے ہیں جیسا کہ مقتول کے بارے میں ان کا مذہب ہے کہ اس کی موت اجل سے پہلے ہوگئی اگر وہ قتل نہ کیا جاتا، تو اپنے اجل کے آنے تک زندہ رہتا۔ اور معتزلہ میں سے ابو القاسم بلخی جو کعبی کے نام سے مشہور ہیں موت اور قتل کے درمیان یہ فرق بیان کرتے ہوئے کہ موت اللہ کا فعل ہے اور قتل بندہ قاتل کا فعل ہے یہ کہتے ہیں کہ مقتول کے لئے دو اجل ہیں ایک قتل دوسرے موت، اور یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنے دوسرے اجل تک جو کہ موت ہے زندہ رہتا۔ اور فلاسفہ کا کہنا ہے کہ جاندار کے لئے ایک طبعی اجل ہے اور وہ اس کی فطری برودت کے زائل ہو جانے اور فطری حرارت کے بجھ جانے کے سبب مرنے کا وقت ہے جیسے چراغ تیل ختم ہو جانے کے سبب بجھ جاتا ہے اور دوسرا اخترامی اور ناگہانی اجل ہے جو آفات اور امراض کے سبب مرنے کا وقت ہے۔ جیسے تیل ہونے کے باوجود تیز ہوا کی وجہ سے چراغ بجھ جاتا ہے۔ ماتن رح نے ان سب کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ اجل ایک ہی ہے۔

والحرام رزق لان الرزق اسم لما یسوقہ اللہ تعالیٰ الی الحیوان فیاکلہ، وذالک قد یکون حلالاً وقد یکون حراماً، وھذا اولیٰ من تفسیرہ بما یتغذی بہ الحیوان لخلوہ عن معنی الاضافۃ الی اللہ تعالیٰ مع انہ معتبر فی مفھوم الرزق، وعند المعتزلۃ الحرام لیس برزق، لانھم فسروہ تارۃ بمملوک یاکلہ المالک، وتارۃ بما لا یمنع من الانتفاع بہ، وذالک لا یکون الا حلالا، لکن یلزم علی الاول ان لا یکون ما تاکلہ الدواب رزقا، وعلی الوجھین ان من اکل الحرام طول عمرہ لم یرزقہ اللہ تعالیٰ اصلاً، ومبنی ھذا الاختلاف علی ان الاضافۃ الی اللہ تعالیٰ معتبرۃ فی معنی الرزق، وانہ لا رازق الا اللہ وحدہ، وان العبد یستحق الذم والعقاب علی اکل الحرام، وما یکون مستنداً الی اللہ تعالیٰ لا یکون قبیحاً، ومرتکبہ لا یستحق الذم والعقاب، والجواب ان ذالک سوء مباشرۃ الاسباب باختیارہ۔

ترجمہ اور حرام رزق ہے اس لئے کہ رزق اس چیز کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ نے جاندار کو پہنچائی پس تو وہ اس کو کھائے اور وہ چیز کبھی حلال ہوتی ہے اور کبھی حرام ہوتی ہے اور یہ تفسیر رزق کی اس تفسیر سے زیادہ بہتر ہے کہ رزق وہ چیز ہے جس کو جان دار اپنی غذا بنائے۔ کیونکہ یہ تفسیر اللہ کی طرف اضافت سے خالی ہے۔ باوجودیکہ وہ رزق کے مفہوم میں معتبر ہے اور معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے۔ کیونکہ کبھی رزق سے ایسا مملوک مراد لیتے ہیں جس کو مالک کھائے۔ اور کبھی ایسی چیز مراد لیتے ہیں جس سے نفع اٹھانا ممنوع نہ ہو اور ایسی چیز کبھی حلال ہوتی ہے اور کبھی حرام ہوتی ہے۔ لیکن پہلے معنیٰ پر یہ لازم آتا ہے کہ چوپائے جو چیز کھاتے ہیں وہ رزق نہ ہو اور دونوں معنیٰ پر یہ لازم آتا ہے کہ جس نے عمر بھر حرام کھایا اس کو اللہ نے رزق ہی نہیں دیا اور اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ رزق کے معنیٰ میں اللہ کی طرف اضافت معتبر ہے اور یہ کہ رازق صرف اللہ ہے اور یہ کہ بندہ حرام کھانے کی بناء پر مذمت اور عقاب کا مستحق ہے اور جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہو سکتی اور اس کا مستحق مذمت اور عقاب کا مستحق نہیں ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ یہ اپنے اختیار سے اس کے اسباب کو غلط استعمال کرنے کی وجہ سے ہے۔

تشریح لفظ رزق مصدر کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے اور اسم مصدر کے طور پر بھی، مصدر ہونے کی صورت میں لغوی معنیٰ کسی کو اس کا مخصوص حصہ عطا کرنا ہے اور عرف وشرع میں اس کا معنیٰ اللہ تعالیٰ کا جاندار کو اس کے کھانے پینے یا مطلق نفع اندوز ہونے کی چیز عطا فرما کر اس سے نفع اندوز ہونے کی قدرت دینا ہے۔ اور اسم مصدر ہونے کی صورت میں لغت میں رزق کے معنیٰ کسی کا مخصوص حصہ ہے۔ اور عرف وشرع میں اس سے مراد وہ چیز ہے جو اللہ تعالیٰ جاندار کو نفع اندوز ہونے کے لئے عطا فرما کر اس کو نفع اٹھانے پر قدرت بھی عطا فرمائیں

حاصل یہ ہے کہ رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف اضافت معتبر ہے جو چیز بھی رزق ہوگی اللہ کی طرف سے ہوگی۔ اللہ کی طرف منسوب ہوگی، کیونکہ "لا رازق الا اللہ" اللہ کے سوا کوئی رازق نہیں کہ اس کی طرف رزق کی نسبت کی جائے۔ اس بات پر اشاعرہ اور معتزلہ کا اتفاق ہے۔ البتہ رزق کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ اشاعرہ کی بیان کردہ تفسیر حلال اور حرام دونوں پر صادق آتی ہے۔ اس بناء پر وہ حلال کی طرح حرام کو بھی رزق کہتے ہیں۔ اور معتزلہ کی ذکر کردہ تفسیر حرام پر صادق نہیں آتی۔ اس بناء پر وہ رزق کو حلال کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور کہتے ہیں۔ الحرام لیس برزق۔

اشاعرہ رزق کی یہ تفسیر کرتے ہیں ما ساقه الله تعالىٰ الى الحيوان، فياكله، یعنی رزق وہ چیز ہے جو اللہ تعالیٰ جاندار کو نفع اندوز ہونے مثلاً کھانے پینے کے لئے پہونچائیں اور عطا کریں۔ اور

اور ایسی چیزیں حلال بھی ہوتی ہیں اور کبھی حرام بھی ہوتی ہیں اور بعض اشاعرہ نے رزق کی تعریف مایتغذی بہ الحیوان سے کی ہے یعنی وہ چیز جس کو جاندار اپنی غذا اور خوراک بنائے اور جاندار حلال اور حرام دونوں کو اپنی غذا بناتے ہیں لہٰذا اس تعریف کی رو سے بھی حلال اور حرام دونوں رزق ہوں گے۔ البتہ دوسری تعریف میں اللہ کی طرف اضافت اگرچہ خارجی دلائل مثلاً ان اللہ ھو الرزاق۔ وغیرہ آیات کی وجہ سے ملحوظ ہے مگر موجود نہیں ہے۔ اس بناء پر شارحؒ نے پہلی تعریف کو احسن قرار دیا اور معتزلہ رزق کی تعریف کرتے ہیں۔ مملوک یاکلہ المالک۔ اس تعریف میں لفظ۔ مملوک۔ المجعول ملکاً۔ کے معنیٰ میں ہے اور جاعل اللہ تعالیٰ ہیں کیونکہ رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف اضافت معتزلہ کے نزدیک بھی معتبر ہے۔ لہٰذا الفاظ مذکورہ کے معنیٰ ہوں گے کہ رزق وہ چیز ہے۔ جس کا اللہ تعالیٰ کسی کو مالک بنائیں اس کے کھانے کے لئے، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی کو کھانے اور نفع اندوز ہونے کے لئے کسی چیز کا مالک بنانا اذنِ شرعی ہے اس سے معلوم ہوا کہ رزق وہی چیز ہوگی۔ جس سے انتفاع کی شرعاً اجازت ہو۔ اور حرام سے انتفاع کی شرعاً اجازت نہیں۔ لہٰذا حرام رزق نہیں ہوسکتا۔ اور کبھی معتزلہ رزق کی تعریف کرتے ہیں۔ مالا یمنع من الانتفاع بہ۔ معتزلہ کے نزدیک بھی رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف اضافت کے معتبر ہونے کا لحاظ کرتے ہوئے تعریف مذکور کا مطلب ہوگا کہ رزق وہ چیز ہے۔ جس سے نفع اندوز ہونے سے اللہ تعالیٰ نے منع نہ فرمایا ہو اور حرام ایسی چیز ہے جس سے نفع اندوز ہونے سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے۔ لھٰذا اس دوسری تعریف کی رو سے بھی حرام رزق نہیں ہوگا۔

قولہ: لکن یرد علی الاول الخ یہ معتزلہ کی ذکر کردہ پہلی تعریف پر اعتراض ہے۔ حاصل یہ کہ پہلی تعریف اس لئے صحیح نہیں ہوسکتی کہ اگر اسے صحیح مان لیا جائے تو لازم آئے گا کہ جانور اور چوپائے جو کچھ کھاتے ہیں وہ رزق نہ ہو۔ کیونکہ جانوروں میں ملکیت نہیں ہے اور جب وہ رزق نہیں ہوگا تو جانور اور چوپائے اللہ تعالیٰ کے مرزوق یعنی رزق یافتہ نہیں ہوں گے اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ ارشاد باری "ومامن دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقھا" کی رو سے روئے زمین کا ہر جاندار اللہ تعالیٰ کا مرزوق ہے۔ لھٰذا پہلی تعریف صحیح نہیں ہوسکتی۔

قولہ: وعلی الوجھین الخ یہ معتزلہ کی ذکر کردہ رزق کی دونوں تعریفوں پر اعتراض ہے۔ حاصل یہ کہ اگر دونوں تعریفوں کو جن کی رو سے حرام رزق نہیں ہے صحیح مان لیا جائے تو اس سے لازم آئے گا کہ جس نے عمر بھر حرام ہی کھایا۔ اس کو اللہ نے رزق ہی نہیں دیا اور وہ اللہ کا مرزوق نہیں ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے ارشادِ مذکور۔ ومامن دابۃٍ فی الارض الا علی اللہ رزقھا۔ کی وجہ سے باطل ہے۔ جس

۳۴

میں ہر جان دار کو اللہ تعالیٰ کا مرزوق بتلایا گیا ہے۔ لہٰذا مذکورہ دونوں تعریفیں باطل ہیں۔

قولہ: من اکل طول عمرہ الخ اس کی صورت یہ ہوسکتی ہے کہ مثلاً کوئی بچہ ہے جس کو پیدائش ہی سے مغصوبہ یا مسروقہ بکری کا دودھ پلایا جاتا رہا۔ یہاں تک کہ وہ بچہ مرگیا۔

قولہ: ومبنی ھذا الاختلاف الخ یعنی حرام کے رزق ہونے اور نہ ہونے کے مسئلے میں اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کی بنیاد تین مقدمات پر ہے۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف اضافت معتبر ہے، یعنی رزق اللہ کی طرف سے ہے اللہ کے سوا کوئی رزاق نہیں۔ اس پر اشاعرہ اور معتزلہ کا اتفاق ہے، دوسرا مقدمہ یہ کہ بندہ حرام کھانے کی بناء پر دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق ہے۔ اس پر بھی اشاعرہ اور معتزلہ کا اتفاق ہے۔ تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوسکتی اور اس کا مرتکب دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق نہیں ہوگا۔ یہی مقدمہ مختلف فیہ ہے۔ معتزلہ اس کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر حرام رزق ہو تو چونکہ رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف اضافت اور نسبت معتبر ہے (بحکم مقدمۂ اولیٰ) اس لئے حرام اللہ کی طرف منسوب ہوگا اور جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوسکتی تو اس سے لازم آئے گا کہ حرام قبیح نہ ہو اور جو چیز قبیح نہ ہو اس کا استعمال کرنے والا دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق نہیں ہوتا اس سے لازم آئے گا کہ حرام کا ارتکاب کرنے والا دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق نہ ہو۔ اور دونوں لازم یعنی حرام کا قبیح نہ ہونا اور اس کے مرتکب کا مستحق ذم وعقاب نہ ہونا باطل ہے۔ نیز دوسرا لازم مقدمۂ ثانیہ کے منافی ہونے کی وجہ سے بھی باطل ہے جو فریقین کے نزدیک متفق علیہ ہے۔ اور یہ باطل حرام کو رزق ماننے کی وجہ سے لازم آیا ہے۔ لہٰذا حرام کا رزق ہونا بھی باطل ہے۔ اشاعرہ اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوسکتی۔ اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل قبیح نہیں۔ اسی طرح سے معتزلہ جو یہ کہتے ہیں کہ اگر حرام رزق ہوتا تو رزق اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہونے کے سبب اس کا استعمال کرنے والا مذمت اور عقاب کا مستحق نہ ہوتا۔ اس کا اشاعرہ کی طرف سے شارح نے یہ جواب دیا کہ مرتکب حرام اس بناء پر مستحق ذم وعقاب ہے کہ اس نے حصولِ رزق کے جائز اور مشروع اسباب کو چھوڑ کر ناجائز اور ممنوع اسباب اختیار کئے۔ جیسا کہ عمرو بن قرہ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عمرو بن قرہ نے بارگاہِ رسالت میں آکر عرض کیا کہ مجھے معلوم ہوتا ہے کہ مجھ کو اپنے ہاتھ سے دف بجانے کے سوا اور کسی ذریعہ سے رزق نہیں ملے گا۔ لہٰذا آپ مجھے ایسے گانوں کی اجازت عطا فرمائیں۔ جن میں کوئی فحش بات نہ ہو۔ اس پر آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے ناراض ہو کر فرمایا۔ کذبت ای عدو اللہ۔ لقد رزقک

اللہ طیباً، فاخترت ما حرم اللہ علیک من رزقک مکان ما احل اللہ لک من حلالہ
اس حدیث میں من رزقک۔ بیان ہے ما حرم اللہ علیک کا۔ حدیث شریف کے مذکورہ بالا الفاظ کا
ترجمہ ہے کہ اے دشمن خدا تو جھوٹ بولتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تیرے لئے حلال اور پاکیزہ رزق پیدا فرمایا
لیکن تو نے اس رزق کے بجائے جو اللہ نے تیرے لئے حلال فرمایا تھا۔ اپنا وہ رزق اختیار کیا جو اللہ نے
تجھ پر حرام فرمایا۔ تو دیکھئے حدیث مذکور سے حرام کا رزق ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اور محل استشہاد۔ من رزقک
ہے جو۔ ما حرم اللہ۔ کا بیان ہے۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن قرہ کی اس
بناء پر مذمت فرمائی اور دشمن خدا کہہ کر اظہار ناراضگی فرمائی کہ انھوں نے حصول رزق کا مشروع ذریعہ
چھوڑ کر غیر مشروع ذریعہ اختیار کیا۔

وَکُلٌّ یستوفی رزق نفسہ حلالاً کان اوحراماً لحصول التغذی بھما جمیعا
ولا یتصور ان لا یاکل انسان رزقہ او یاکل غیرہ رزقہ لان ما قدرہ اللہ تعالیٰ
غذاء شخص یجب ان یاکلہ ویمتنع ان یاکل غیرہ، واما بمعنی الملک فلا
یمتنع

ترجمہ اور ہر شخص اپنا رزق پورا پورا لیکر رہے گا چاہے حلال ہو یا حرام ہو (یہ عموم) دونوں سے
تغذی حاصل ہونے (اور جس سے تغذی حاصل ہو۔ دوسری تعریف کی رو سے اس کے رزق ہو
کی وجہ سے ہے۔ اور یہ ممکن نہیں کہ کوئی انسان اپنا رزق نہ کھائے یا اس کے رزق کو کوئی دوسرا کھالے۔ اس
لئے کہ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے کسی شخص کی غذا ہونا مقدر فرمایا ہے اس کا اسے کھانا واجب اور ضروری
ہے اور دوسرے شخص کا اس کو کھانا محال ہے۔ بہر حال (اگر رزق) بمعنی ملک ہو جیسا کہ معتزلہ کی تعریف
میں ہے تو ایک شخص کے رزق کو دوسرے شخص کا کھا لینا، محال نہ ہوگا۔

تشریح اگر رزق کو ملک کے معنیٰ میں لیا جائے۔ جیسا کہ معتزلہ کی پہلی تعریف۔ مملوک یا کلہ
المالک سے معلوم ہوتا ہے۔ تو ایک شخص کے رزق کو دوسرے شخص کا کھا لینا محال نہیں
بلکہ یہ تو کثرت سے واقع ہے کہ ایک چیز جس شخص کی ملکیت ہوتی ہے وہ نہیں کھاتا بلکہ دوسرا شخص
مثلاً دوست، رشتہ دار یا غاصب یا سارق کھاتا ہے۔ مگر یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ جب مالک
کے بجائے دوسرے شخص نے کھالیا تو یہ ثابت ہو گیا کہ وہ چیز مالک کا رزق نہیں تھی۔ اس لئے کہ تعریف
میں یاکلہ المالک۔ صفت مقیدہ ہے جو بمنزلہ شرط کے ہے۔

۳۶

واللہ تعالیٰ یضل من یشآء ویھدی من یشآء بمعنی خلق الضلالۃ والاھتداء لانہ الخالق وحدہ، وفی التقیید بالمشیئۃ اشارۃ الی ان لیس المراد بالھدایۃ بیان طریق الحق، لانہ عام فی حق الکل، ولا الاضلال عبارۃ عن وجدان العبد ضالا اوتسمیتہ ضالا، اذ لامعنی لتعلیق ذالک بمشیتہ تعالیٰ، نعم قد تضاف الھدایۃ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مجازا بطریق التسبیب، کما یسند الی القرآن، وقد یسند الاضلال الی الشیطان مجازا کما یسند الی الاصنام، ثم المذکور فی کلام المشائخ ان الھدایۃ عندنا خلق الاھتداء، ومثل ھداہ اللہ فلم یھتد مجاز عن الدلالۃ والدعوۃ الی الاھتداء، وعند المعتزلۃ بیان طریق الصواب، وھو باطل لقولہ تعالیٰ انک لاتھدی من احببت، ولقولہ علیہ السلام: اللّٰھم اھد قومی، مع انہ بین الطریق، ودعاھم الی الاھتداء والمشھور ان الھدایۃ عند المعتزلۃ الدلالۃ الموصلۃ الی المطلوب وعندنا الدلالۃ علیٰ طریق یوصل الی المطلوب، سواء حصل الوصول اولم یحصل۔

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے گمراہ کر دیتا ہے جس کو چاہتا ہے راہ راست پر لگا دیتا ہے یعنی اضلال خلق ضلالت اور ہدایت خلقِ اہتداء کے معنیٰ میں ہے۔ اس لئے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے اور مشیت کی قید لگانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہدایت سے طریق حق کا بیان کرنا مراد نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ تو سب کے حق میں عام ہے۔ اور نہ ہی اضلال سے بندہ کو ضال پانا یا اس کا ضال نام رکھنا مراد ہے۔ کیونکہ اس کو اللہ کی مشیت پر معلق کرنا بے معنیٰ بات ہے۔ ہاں کبھی ہدایت کی نسبت نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی طرف سبب ہونے کی وجہ سے مجازاً کر دی جاتی ہے۔ جس طرح قرآن کی طرف نسبت کر دی جاتی ہے۔ اور کبھی اضلال کی نسبت شیطان کی طرف کی جاتی ہے۔ جس طرح اصنام کی طرف کیجاتی ہے۔ پھر مشائخ کے کلام میں مذکور یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ہدایت کے معنیٰ خلق اہتداء کے ہیں اور ھداہ اللہ فلم یھتد۔ جیسی مثالوں میں مجازاً دلالت اور دعوت الی الاہتداء مراد ہے اور معتزلہ کے نزدیک ہدایت راہِ صواب کا بیان کرنا ہے اور یہ باطل ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "انک لاتھدی من احببت" کی وجہ سے۔ اور آپ صلے اللہ علیہ وسلم کے ارشاد۔ اللّٰھم اھد قومی۔ کی وجہ سے، باوجودیکہ آپ راہ حق بیان کر چکے تھے اور انھیں راہِ راست پر چلنے کی دعوت دے چکے تھے۔ اور مشہور یہ ہے کہ ہدایت معتزلہ کے نزدیک ایسی دلالت ہے جو مطلوب تک پہنچانے والی ہو اور ہمارے نزدیک وہ راستہ بتلادینا

ہے۔ جو مقصود تک پہونچا دے۔ چاہے پہونچنا متحقق ہو یا متحقق نہ ہو۔

تشریح اللہ تعالیٰ نے بہت سی آیات میں اپنے آپ کو ہدایت اور اضلال کے ساتھ متصف فرمایا ہے۔ چنانچہ ایک جگہ ارشاد ہے "ان اللہ یضل من یشآء ویھدی من یشاء" لیکن ہدایت اور اضلال کی تفسیر میں اشاعرہ اور معتزلہ مختلف ہیں۔ اشاعرہ ہدایت کے معنیٰ خلق طاعت اور خلق اہتداء یعنی بندہ کے اندر طاعت پیدا کر دینا اور بندہ کو راہ راست پر چلا دینا بیان کرتے ہیں اور اضلال کے معنیٰ خلق ضلالت اور خلق معصیت بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ ہی جس کے اندر چاہتا ہے طاعت پیدا فرما دیتا ہے اور جس کے اندر چاہتا ہے۔ ضلالت اور معصیت پیدا فرما دیتا ہے۔ کیونکہ خالقیت ہر شئی کی ذات باری کے ساتھ خاص ہے اور معتزلہ کا کہنا ہے کہ اگر طاعت اور معصیت کا خالق اللہ تعالیٰ ہوتا تو بندہ مستحق ثواب وعقاب نہ ہوتا۔ کیونکہ طاعت یا معصیت اللہ کے خلق سے موجود ہوتی۔ بندہ کی قدرت اور اس کے اختیار سے نہیں۔ اور استحقاق ثواب وعقاب کا مدار بندہ کی قدرت و اختیار پر ہے۔ لہٰذا ہدایت کے معنیٰ خلق طاعت اور اضلال کے معنیٰ خلق معصیت نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ہدایت کے معنیٰ راہ حق کا بیان کرنا ہے اور اضلال کا معنیٰ بندہ کو ضال پانا یا اس کا ضال نام رکھنا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ماتنؒ کے قول یا ارشاد الٰہی "ان اللہ یضل من یشآء ویھدی من یشآء" میں ہدایت اور اضلال کو مشیت الٰہی پر معلق کرنے میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ ہدایت کے معنیٰ راہ حق کا بیان کرنا نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں۔ اس لئے کہ راہ حق کا بیان کرنا ضالین اور مہتدین سب کے حق میں عام ہے۔ قرآن کریم میں جگہ جگہ یا ایھا الناس کے عمومی خطاب کے ساتھ سب کے لئے راہ حق بیان فرمایا۔ نیز ارشاد باری تعالیٰ "واللہ یدعوا الیٰ دار السلام ویھدی من یشآء الیٰ صراط مستقیم" کے اندر دعوت بمعنیٰ راہِ حق بیان کرنے کو عام رکھنے اور ہدایت کو مشیت کے ساتھ مقید کرنے میں بھی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ راہِ حق کا بیان عام ہے اور ہدایت خاص ہے۔ اسی طرح اضلال کو مشیت کے ساتھ مقید کرنے میں بھی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اضلال کے معنیٰ وجدان العبد ضالاً۔ یعنی بندہ کو ضال پانا یا جاننا نہیں ہے اور نہ ہی۔ تسمیۃ العبد ضالاً۔ یعنی بندہ کا ضال نام رکھنا ہے کیونکہ وجدان کے معنیٰ علم ہے اور اللہ تعالیٰ کو ہر چیز کا علم ہے۔ چاہے یا نہ چاہے۔ لہٰذا اضلال بمعنیٰ وجدان العبد ضالا۔ کو مشیت کے ساتھ مقید کرنا بے معنیٰ ہے۔ اسی طرح تسمیہ کو بھی مشیت پر معلق کرنا بے معنیٰ ہے۔ کیونکہ یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ جس کا چاہتا ہے ضال نام رکھتا ہے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ نام رکھنا محض مشیت خداوندی کے حوالہ ہے مسمیٰ کے وصف کا کوئی لحاظ نہیں ہے۔ پھر تو یہ بھی جائز ہونا چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ کسی عبد صالح کا ضال نام رکھ دے

اور یہ باطل ہے۔

۳۸ قولہ: لعم قد یضاف الخ یہ معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر ہدایت کا معنیٰ خلق اہتداء اور اضلال کا معنیٰ خلق ضلالت ہوتا تو ہدایت کی نسبت نبی کی طرف اور اضلال کی نسبت شیطان کی طرف نہ ہوتی۔ کیونکہ تمہارے نزدیک خالق صرف اللہ تعالےٰ ہے۔ لیکن تالی باطل ہے۔ کیونکہ ارشاد ربانی "وانك لتهدى الى صراط مستقيم۔ میں ہدایت کی نسبت نبی کی طرف، اور لفظ قرآنی ولاضلنهم میں اضلال کی نسبت شیطان کی طرف موجود ہے۔ تو اسی طرح مقدم یعنی ہدایت کے معنیٰ خلق اہتداء اور اضلال کے معنیٰ خلق ضلالت ہونا بھی باطل ہے اور ہدایت کے معنیٰ راہ حق کا بیان کرنا، اور اضلال کے معنیٰ بندہ کو ضال پانا ہی صحیح ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح۔ ان هذا القرآن يهدى۔ میں ہدایت کی نسبت قرآن کی طرف اور "رب انهن اضللن كثيرا من الناس۔ میں اضلال کی نسبت اصنام کی طرف اسناد الفعل الی السبب کے قبیل سے ہونے کی وجہ سے باجماع فریقین مجاز ہے، اسی طرح کبھی ہدایت کی نسبت نبی کی طرف مجازاً کردی جاتی ہے۔ کیونکہ وہ بندوں کے ہدایت پانے کا سبب ہیں۔ جیسے ایمان میں زیادتی کرنا حقیقت میں اللہ کا فعل ہے۔ لیکن آیات قرآنی اس زیادتی کا سبب ہوتی ہیں، اس بناء پر ارشاد ربانی "اذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا" میں زیادتی کی نسبت مجازاً قرآن کی طرف کی گئی ہے۔ ایسے ہی اضلال کی نسبت مجازاً شیطان کی طرف کی گئی۔ کیونکہ وہ ضلالت کا سبب ہے۔

قولہ، ثم المذکور الخ چونکہ ہدایت کی تفسیر میں اشاعرہ اور معتزلہ دونوں کے اقوال مختلف ہیں، اس لئے شارح نے قدرے تفصیل کرتے ہیں۔ اور فریقین میں سے ہر ایک کا ایک قول کتب علم کلام سے ثم المذکور فی کلام المشائخ کے عنوان سے ذکر کر رہے ہیں۔ اسی طرح ہر گروہ کا ایک قول کتب تفسیر سے "والمشهور" کے عنوان سے ذکر فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ مشائخ اشاعرہ کے کلام میں مذکور یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ہدایت کے معنیٰ خلق اہتداء یعنی خلق طاعت ہے۔ اس تعریف پر معتزلہ کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ اگر ہدایت کا معنیٰ خلق اہتداء ہوتا۔ تو ہدایت سے اہتداء کا تخلف نہ ہوتا۔ یعنی الیسا نہ ہوتا کہ اللہ تعالیٰ خلق اہتداء فرمائیں اور اہتداء کا وجود ہی نہ ہو۔ لیکن ہدایت سے اہتداء کا تخلف ہوتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے۔ هداه الله فلم يهتد۔ یعنی اللہ نے ہدایت دی۔ مگر اس کو اہتداء حاصل نہ ہوا۔ یا جیسے ارشاد باری "اما ثمود فهدينا هم فاستحبوا العمى على الهدى۔ یعنی ہم نے قوم ثمود کو ہدایت دی مگر انھوں نے ہدایت پر گمراہی کو ترجیح دی۔ اور انھیں اہتدا حاصل نہ ہوا۔

معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی خلق اہتداء نہیں۔ اور جب ہدایت کا معنی خلق اہتداء نہیں تو پھر اس کا معنی راہ حق کا بیان کرنا ہی ہوگا۔

شارحؒ کے جواب کی توضیح یہ ہے کہ مجاز مرسل کی ایک صورت مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ینزل لکم من السماء رزقاً" میں رزق سے اس کا سبب بارش مراد ہے اسی طرح دعوت اور دلالت الی الاہتداء سبب ہے اور ہدایت مسبب ہے۔ تو ھداہ اللہ فلم یھتد جیسی مثالوں میں مجاز مرسل کے طور پر مسبب یعنی ہدایت بول کر اس کا سبب یعنی دعوت الی الاہتداء مراد ہے۔

اور معتزلہ کے نزدیک ہدایت کا معنی راہ حق کا بیان کرنا ہے نہ کہ خلق طاعت۔ اس لئے کہ معتزلہ کے نزدیک بندہ طاعت و معصیت وغیرہ اپنے تمام اختیاری افعال کا خود خالق ہے۔ سو اگر ہدایت کا معنی خلق طاعت ہوتا جو بندہ کا فعل ہے تو نصوص میں ہدایت کی اسناد بندہ کی طرف ہوتی اللہ کی طرف نہ ہوتی حالانکہ نصوص میں ہدایت کی اسناد اللہ کی طرف ہوئی ہے۔ معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی خلق طاعت نہیں بلکہ راہ حق کا بیان کرنا ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہدایت کا معنی راہ حق کا بیان کرنا نہیں ہو سکتا۔ اولاً اس وجہ سے کہ اگر ہدایت کا معنی راہ حق کا بیان کرنا ہوتا جو نبی کا فرض منصبی ہے تو اللہ تعالیٰ نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے ہدایت کی نفی نہ فرماتے حالانکہ نفی فرمائی ہے جیسا کہ ارشاد ہے "انک لا تھدی من احببت" معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی راہ حق کا بیان کرنا نہیں ہے۔ اور ثانیاً اس لئے کہ اگر ہدایت کا معنی طریق حق کا بیان کرنا ہوتا تو آپ صلے اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ سے قوم کے لئے ہدایت کی دعا نہ فرماتے۔ کیونکہ راہ حق بیان کرنے کا کام آپ کے ذریعہ حاصل تھا ایسی صورت میں ہدایت بمعنی راہ حق بیان کرنے کی دعا تحصیل حاصل ہے حالانکہ آپ نے دعا فرمائی ہے "اللھم اھد قومی فانھم لا یعلمون" معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی راہ حق کا بیان کرنا نہیں ہو سکتا۔ یہ تھا ہدایت کی تفسیر میں اشاعرہ اور معتزلہ کے ان اقوال کا بیان جو علم کلام کی کتابوں میں مذکور تھا۔ رہا ہر ایک کا مشہور قول جو عام طور پر مفسرین نے "ھُدًی للمتقین" کی تفسیر کے ذیل میں ذکر کیا ہے تو معتزلہ کے نزدیک ہدایت سے مراد ایسی دلالت ہے جو بالفعل موصل الی المطلوب ہو۔ اور ایصال بالفعل کے لئے وصول بالفعل ضروری ہے۔ اور ہمارے نزدیک ہدایت سے مراد وہ راستہ بتا دینا ہے جو راستہ موصل الی المطلوب ہو۔ چاہے وصول الی المطلوب حاصل ہو یا نہ ہو۔ جیسا کہ آیت "واما ثمود فھدینا ھم" میں یہی معنی مراد ہیں۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے ثمود کو مطلوب تک پہونچانیوالا راستہ بتلا دیا تھا۔ مگر انھوں نے اس راستہ پر چلنے کے بجائے اس سے ہٹے رہنے کو ترجیح

دی اور مطلوب تک ان کی رسائی نہ ہوئی۔

وَماھو الاصلح للعبد فلیس ذالک بواجب علی اللہ تعالٰی والا لما خلق الکافر الفقیر المعذب فی الدنیا والآخرۃ، ولما کان لہ امتنان علی العباد واستحقاق شکر فی الھدایۃ وافاضۃ انواع الخیرات لکونھا اداءً للواجب، ولما کان امتنانہ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فوق امتنانہ علی ابی جھل - لعنہ اللہ تعالٰی - اذ فعل بکل منھما غایۃ مقدورہ من الاصلح لہ - ولما کان لسوال العصمۃ والتوفیق وکشف الضراء والبسط فی الخصب والرخاء معنیً لان مالم یفعل فی حق واحد، فھو مفسدۃ لہ، یجب علی اللہ ترکھا، ولما بقی فی قدرۃ اللہ تعالٰی بالنسبۃ الی مصالح العباد شیٔ اذ قد اتی بالواجب

ترجمہ اور جو بندہ کے حق میں اصلح اور انفع ہے وہ اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں۔ ورنہ کافر کو جو آخرت میں اور فقیر کو جو دنیا میں مبتلائے عذاب ہے پیدا نہ فرماتا۔ اور ہدایت دینے اور قسم قسم کی بھلائیاں عطا فرمانے کی وجہ سے اس کو بندوں کے شکر کا استحقاق اور بندوں پر احسان جتلانے کا حق نہ ہوتا کیونکہ یہ کام واجب کی ادائیگی ہیں۔ اور ابوجہل ملعون پر احسان جتلانے سے زیادہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم پر احسان جتلانے کا حق نہ ہوتا۔ کیونکہ ہر ایک کے ساتھ اپنے مقدور بھر وہی برتاؤ کیا جو اس کے حق میں انفع تھا اور گناہوں سے حفاظت۔ نیک کاموں کی توفیق اور مصیبت کے ازالہ اور سرسبزی اور خوش حالی کی زیادتی کا (اللہ تعالٰی سے) سوال کرنے کا کوئی معنٰی نہ ہوتا۔ اس لئے کہ جو کام کسی کے حق میں نہیں کیا وہ اس کے حق میں مفسدہ اور مضرت ہے جس کا ترک کرنا اللہ پر واجب ہے۔ اور مصالحِ عباد کی نسبت سے اللہ تعالٰی کی قدرت میں کوئی چیز باقی نہ ہوتی کیونکہ وہ واجب ادا کر چکا ہے۔

تشریح معتزلہ کے نزدیک اصلح للعباد یعنی بندہ کے حق میں جو انفع اور انسب ہو۔ خواہ صرف دینی لحاظ سے جیسا کہ بعض معتزلہ کا مذہب ہے یا دین و دنیا دونوں لحاظ سے جیسا کہ دوسرے معتزلہ کا مذہب ہے اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔

معتزلہ کا کہنا ہے کہ جو چیز بندہ کے حق میں اصلح و انفع ہے دو حال سے خالی نہیں یا تو اللہ تعالیٰ کو اس کے اصلح ہونے کا علم ہوگا یا علم نہ ہوگا۔ اگر علم ہے تو علم ہوتے ہوئے اس کا نہ دینا بخل ہوگا۔ اور اگر علم نہیں ہے تو باری تعالیٰ کا جاہل ہونا لازم آئے گا۔ اور دونوں باتیں جنابِ باری میں محال ہیں۔ لہٰذا اصلح للعباد اللہ تعالٰی پر واجب ہے۔ اس کے برخلاف اہل السنت والجماعت اللہ تعالٰی پر کسی چیز کے واجب ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ ماتریدیہ کے یہاں جو وجوب کا قول ملتا ہے تو اس سے وجوب من اللہ

مراد ہے نہ کہ وجوب علی اللہ جس کے معتزلہ قائل ہیں۔ معتزلہ کی تردید میں شارح نے پانچ دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ اگر اصلح للعبد اللہ پر واجب ہوتا تو فقیر کو جو دنیا کے اندر فقر کے عذاب میں مبتلا ہے اور کافر کو جو آخرت کے عذاب میں مبتلا ہوگا۔ پیدا نہ فرماتا۔ کیونکہ ان دونوں کے حق میں عدم ہی اصلح ہے لیکن اللہ نے ان دونوں کو پیدا کیا۔ معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ پر واجب نہیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالی پر اصلح للعبد ہوتا تو اسے بندہ کو ہدایت دینے اور طرح طرح کی بھلائیاں اور اس کے نفع کی چیزیں دینے کی وجہ سے شکر کا اور بندہ پر احسان جتلانے کا حق نہ ہوتا کیونکہ واجب کی ادائیگی سے نہ شکر کا استحقاق ہوتا ہے نہ کسی پر احسان جتلانے کا حق ہوتا ہے۔ جس طرح کسی کی امانت اس کے مالک کو واپس کر دینے یا کسی کا اپنے اوپر واجب قرضہ ادا کر دینے سے شکر یا احسان جتلانے کا حق نہیں ہوتا۔ حالانکہ اللہ تعالٰے نے بندوں پر احسان جتلاتے ہوئے فرمایا ہے۔ "بل اللہ یمن علیکم ان ھدٰکم للایمان" اسی طرح اللہ تعالٰی کا شکر اس کے انعام کی بناء پر بالاجماع واجب ہے۔ معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ تعالٰی پر واجب نہیں ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالٰی پر اصلح للعبد واجب ہوتا تو اللہ تعالٰے ابوجہل کے مقابلہ میں نبی صلے اللہ علیہ وسلم پر زیادہ احسان نہ جتلاتا کیونکہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ دونوں میں سے کسی کے حق میں ایک بات اصلح وانفع رہی ہو لیکن اللہ نے نہ کیا ہو۔ ورنہ اللہ کا تارکِ واجب ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ اللہ تعالٰے نے اپنے مقدور بھر دونوں میں سے ہر ایک کو وہ چیز عطا فرمائی جو اس کے حق میں اصلح وانفع تھی پھر تو دونوں برابر ہوئے اور جب دونوں برابر ہوئے تو ابوجہل کے مقابلہ میں نبی صلے اللہ علیہ وسلم پر زیادہ احسان نہیں جتلانا چاہیئے۔ حالانکہ نبی پر زیادہ احسان جتلایا ہے۔ معلوم ہوا کہ "اصلح للعبد" اللہ پر واجب نہیں۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالٰی پر اصلح للعبد واجب ہوتا تو گناہوں سے حفاظت، نیکی کی توفیق مصائب کے ازالہ اور زیادتی رزق وغیرہ کا اللہ تعالٰی سے سوال کرنا بے معنٰی ہوگا۔ کیونکہ جب ایک چیز اللہ تعالٰے نے کسی کو نہیں دی تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ وہ چیز اس کے حق میں اصلح نہیں تھی۔ ورنہ اللہ تعالٰے واجب کی ادائیگی فرماتے اور وہ چیز ضرور عطا فرماتے۔ لیکن جب نہیں عطا فرمائی تو معلوم ہوا کہ وہ چیز اس کے حق میں اصلح نہیں بلکہ مفسدہ اور مضرت تھی جس کا ترک کرنا اللہ پر واجب تھا۔ ایسی صورت میں اس چیز کی دعا کرنا بے معنٰی ہوگا۔ حالانکہ تمام انبیاء واولیاء کا مذکورہ چیزوں کی دعاء پر اجماع ہے اور احادیث میں بھی مذکورہ چیزوں کی دعائیں موجود ہیں۔

معلوم ہوا کہ اللہ تعالٰے پر اصلح للعبد واجب نہیں ہے۔ پانچویں دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالٰے پر

اصلح للعبد واجب ہو تو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ یہ ہو نہیں سکتا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے اندر کوئی ایسی چیز ہو جو بندہ کے حق میں اصلح ہو مگر بندہ کو نہ دیا ہو۔ ورنہ اللہ کا تارک واجب ہونا لازم آئے گا اور یہ تمہارے نزدیک بھی باطل ہے۔ سو جب اللہ کی قدرت میں کوئی بھی اصلح للعبد باقی نہ رہے گا تو اللہ کی قدرت کا متناہی ہونا لازم آیا۔ اور اللہ کی قدرت کا متناہی ہونا باطل ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد کا واجب ہونا بھی باطل ہے۔

وَلعمری ان مفاسد هٰذا الاصل اعنی وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان تخفی واكثر من ان تحصی، وذالك لقصور نظرهم فی المعارف الالٰهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد فی طباعهم، وغاية تشبثهم فی ذالك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها، وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القطعية كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدلٍ وحكمةٍ، ثم ليت شعری ما معنی وجوب الشیء على الله تعالیٰ اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب، وهو ظاهر، ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفهٍ أو جهلٍ أو عبثٍ أو بخلٍ او نحو ذالك، لانه رفض لقاعدة الاختيار، ومَيل الى الفلسفة الظاهرة العوار

ترجمہ اور میری زندگی کی قسم اس اصل یعنی وجوب اصلح بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے مفاسد بہت واضح اور بے شمار ہیں۔ اور یہ خدائی معارف میں ان کی کوتاہ نظری اور ان کی طبیعتوں میں عالم شاہد پر خدا کی غائب ذات کو قیاس کرنا راسخ ہونے کی وجہ سے ہے اور اس مسئلہ میں ان کا آخری مستدل یہ ہے کہ ترک اصلح بخل اور جہل ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی چیز کا نہ دینا جو نہ دینے والے کا حق ہو۔ دراں حالیکہ دلائل قطعیہ سے اس کا کریم ہونا، حکیم ہونا اور عواقب سے باخبر ہونا ثابت ہے۔ محض عدل اور حکمت ہے۔ پھر کاش کہ میں جان لیتا کہ اللہ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا کیا معنیٰ ہے۔ کیونکہ اس کا معنیٰ تارک کا مستحق ذم وعقاب ہونا تو ہو نہیں سکتا اور یہ ظاہر ہے۔ اور نہ ہی اس سے اس کے صدور کا اس طرح لازم ہونا ہو سکتا ہے۔ کہ محال مثلاً سفاہت یا جہالت یا عبث یا بخل وغیرہ کو مستلزم ہونے کی بناء پر وہ ترک پر قادر نہ ہو اس لئے کہ یہ اختیار کے قاعدہ کو ترک کرنا اور اس فلسفہ کی طرف مائل ہونا ہے جس کا فاسد ہونا ظاہر ہے۔

تشریح قولہ، لعمری۔ لام اور عین کے فتحہ اور میم کے سکون کے ساتھ ہے۔ عمر خواہ عین کے فتحہ کے ساتھ ہو یا ضمہ کے ساتھ دونوں کے معنیٰ زندگی کے ہیں۔ البتہ قسم کے موقعہ پر صرف

عین کے فتحہ کے ساتھ ہی مستعمل ہے۔ پھر۔ لعمری۔ مبتداء ہے اور خبر محذوف ہے۔ تقدیر عبارت ہے۔ لعمری مُقسمٌ بہ — میری زندگی کی قسم ہے۔

شارح رح فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد کے واجب ہونے کا مسئلہ ہی نہیں بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے مفاسد بے شمار ہیں اور معتزلہ سے یہ غلطیاں اس بناء پر ہوتی ہیں کہ انھیں اللہ کی ذات اور صفات کی صحیح معرفت حاصل نہیں۔ اور ان کی طبیعتوں اور ذہنوں میں اللہ کی غائب ذات کو عالم شاہد پر قیاس کرنا راسخ ہے۔ چنانچہ جب انھوں نے دیکھا کہ غلام کے حق میں جو چیز اصلح ہو آقا کا اسے وہ چیز نہ دینا عقلاً قبیح ہے تو کہا کہ اللہ تعالیٰ کا بھی اصلح للعبد نہ دینا قبیح ہے۔ اس لئے اصلح للعبد اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ معتزلہ کی آخری دلیل یہ ہے کہ اصلح للعبد کا ترک کرنا اگر یہ جاننے کے باوجود ہے کہ فلاں چیز بندہ کے حق میں اصلح ہے تو یہ بخل ہے اور نہ جاننے کی وجہ سے اگر ہے تو جہل ہے اور اللہ تعالےٰ بخل اور جہل دونوں سے پاک ہے۔ اس بناء پر اللہ تعالےٰ اصلح للعبد کا تارک نہیں ہوسکتا اور اس پر اصلح للعبد واجب ہوگا۔ شارح نے یہ اس کا جواب یہ دیا کہ جب دلائل قطعیہ سے اللہ کا کریم ہونا اور حکیم ہونا اور تمام کاموں کے انجام سے واقف ہونا ثابت ہے تو اس کا ایسی چیز کا نہ دینا جو بندہ کا نہیں بلکہ اسی کا حق ہے محض عدل اور مبنی بر حکمت ہی ہوگا

قولہ: ثم لیت شعری الخ شعر بفتح الشین بمعنی علم ہے اور لیت کی خبر محذوف ہے تقدیر عبارت ہے لیت علمی حاصلٌ۔ یعنی کاش کہ مجھے بھی معلوم ہوجاتا کہ آخر اللہ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا کیا معنیٰ ہے۔ استفہام انکاری ہے یعنی اللہ تعالےٰ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا کوئی معنیٰ نہیں۔ اس لئے کہ یہاں وجوب کا یہ معنیٰ تو ہو نہیں سکتا کہ اس کا تارک مستحق ذم وعتاب ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کیونکہ یہ معنیٰ وجوب شرعی کا ہے اور وجوب شرعی تکلیف کی فرع ہے اور اللہ تعالےٰ احکام کے مکلف نہیں اور اللہ پر کسی چیز کے وجوب کا یہ معنیٰ بھی نہیں ہوسکتا ہے کہ اس چیز کا اللہ تعالےٰ سے صادر ہونا اس طرح سے لازم ہو کہ اس کے ترک پر قادر ہی نہ رہے کیونکہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار نہ ہو۔ بلکہ فاعلِ موجب یعنی فاعلِ بے اختیار ہو اور قاعدہ اختیار یعنی اللہ تعالےٰ کے فاعل مختار ہونے کو جو اہل حق کا مذہب ہے ترک کرنا ہے اور اس فلسفہ کی طرف مائل ہونا ہے جس کا غلط ہونا ظاہر ہے۔ کیونکہ باری تعالےٰ کا فاعل موجب ہونا فلاسفہ کا مذہب ہے۔

وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالىٰ تعذيبه فلا يعذب وتنعيم اهل الطاعة فى القبر بما يعلمه الله تعالىٰ ويريده وهذا اولىٰ مما وقع فى عامة الكتب من الاقتصار على اثبات

عذاب القبر دون تنعیمہ بناءً علی ان النصوص الواردة فیہ اکثر، وعلی ان عامة اھل القبور کفار وعصاة، فالتعذیب بالذکر احدر وسوال منکر ونکیر وھما ملکان یدخلان القبر فیسألان العبد عن ربہ وعن دینہ وعن نبیہ، قال السید ابو الشجاع ان للصبیان سوالاً وکذا الانبیاء علیہم السلام عند البعض ثابت کل من ھذہ الامور بالدلائل السمعیة لانہا امور ممکنة اخبر بہا الصادق علی ما نطقت بہ النصوص۔ قال اللہ تعالیٰ (النار یُعرضون علیہا غُدوًّا وَّعشیًّا ویوم تقوم السّاعة ادخلوا اٰل فرعون اشد العذاب، وقال اللہ تعالیٰ اُغرقوا فادخلوا نارًا وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم استنزھوا عن البول فان عامة عذاب القبر منہ و قال اللہ تعالیٰ یثبت اللہ الذین اٰمنوا بالقول الثابت، نزلت فی عذاب القبر اذا قیل لہ من ربک وما دینک ومن نبیک، فیقول ربی اللہ ودینی الاسلام ونبیی محمد صلی اللہ علیہ وسلم، وقال علیہ السلام اذا قبر المیت اتاہ ملکان اسودان ازرقان یقال لاحدھما المنکر وللآخر النکیر الی آخر الحدیث۔ وقال علیہ السلام القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران وبالجملة الاحادیث فی ھذا المعنی وفی کثیر من احوال الآخرة متواترة المعنی وان لم یبلغ آحادھا حد التواتر۔

ترجمہ اور کافروں اور بعض گنہ گار مومنین کو قبر میں عذاب ہونا (عذاب قبر کو) بعض (گنہ گار مومنین) کے ساتھ اس لئے خاص کیا ہے کہ بعض گنہ گار مومنین کو اللہ تعالیٰ عذاب نہیں دینا چاہے گا تو انھیں (قبر میں) عذاب نہ ہوگا۔ اور قبر میں اہل طاعت کو وہ نعمتیں دیا جانا جسے اللہ تعالیٰ جانتے ہیں۔ اور جو اللہ تعالیٰ دینا چاہیں گے۔ اور یہ (تنعیم اہل طاعت کا ذکر) بہ نسبت اس کے جو (علم کلام کی) عام کتابوں میں ہے یعنی صرف عذاب قبر کے بیان پر اس بناء پر اکتفاء کرنے سے اولیٰ ہے کہ اس بارے میں وارد نصوص زیادہ ہیں اور اس بناء پر کہ زیادہ تر اہل قبر کافر اور نافرمان ہیں۔ لہٰذا تعذیب ذکر کئے جانے کے زیادہ لائق ہے۔ اور منکر ونکیر کا سوال کرنا اور یہ دو فرشتے ہیں جو قبر میں آکر بندہ سے اس کے رب، اس کے دین اور اس کے نبی کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ سید ابو الشجاع نے کہا کہ بچوں سے بھی سوال ہوتا ہے۔ اسی طرح بعض کے نزدیک انبیاء سے بھی۔ (یہ ساری چیزیں) دلائل سمعیہ سے ثابت ہیں۔ کیونکہ یہ سب باتیں (فی نفسہ) ممکن ہیں۔ مخبر صادق نے ان کی خبر دی ہے۔ جیسا کہ نصوص ناطق ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

کہ وہ (آل فرعون) آگ کے سامنے صبح وشام پیش کیے جاتے ہیں اور قیامت کے روز (فرشتوں کو حکم ہوگا کہ) آل فرعون کو سخت عذاب میں ڈالو۔ اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ غرق کر دیئے گئے اور فوراً آگ میں ڈال دئے گئے۔ اور نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیشاب سے بچو۔ کیونکہ زیادہ تر عذاب قبر اس کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ مومنین کو قول ثابت پر جمادے گا۔ یہ آیت عذاب قبر کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے جب بندہ سے پوچھا جائے گا کہ تیرا رب کون ہے اور تیرا دین کیا ہے اور تیرا نبی کون ہے۔ تو بندہ کہے گا کہ میرا رب اللہ اور میرا دین اسلام اور میرے نبی محمد صلے اللہ علیہ وسلم ہیں اور نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب میت کو دفن کر دیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو سیاہ اور نیلی آنکھ والے ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے۔ الیٰ آخر الحدیث ۔۔ اور آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قبر جنت کی پھلواریوں میں سے ایک پھلواری ہے یا جہنم کے گڈھوں میں سے ایک گڈھا ہے۔ بہر حال اس مضمون کے بارے میں اور آخرت کے بہت سے احوال کے بارے میں احادیث معنیٰ کے اعتبار سے متواتر ہیں اگرچہ ان کی جزئیات خبر واحد ہیں۔

تشریح عالم آخرت کے دو حصے ہیں۔ ایک ہر انسان کی موت سے لے کر قیامت کے آنے تک جس کو شریعت کی اصطلاح میں برزخ کہا جاتا ہے۔ دوسرا حصہ قیامت سے لے کر ابدالآباد تک جس کو عالم حشر کہتے ہیں۔ قبر درحقیقت اس گڈھے کا نام نہیں۔ جس میں مردے کو دفن کیا جاتا ہے بلکہ اسی عالم برزخ کا نام ہے جو انسان کی موت سے لے کر قیامت کے آنے تک ہے۔

۴۱

۴۲

ارشاد خداوندی ہے "ومن ورائهم برزخ الیٰ یوم یبعثون" (ترجمہ) اور ان کے سامنے برزخ ہے جس میں قیامت تک رہیں گے۔ اسی عالم برزخ میں مردہ سے منکر اور نکیر نامی دو فرشتے آکر توحید و رسالت کے متعلق سوال کرتے ہیں۔ اور پوری پوری جزاء تو قیامت اور حساب وکتاب کے بعد ملے گی۔ مگر جزاء وسزا کا سلسلہ یہیں سے شروع ہو جاتا ہے۔ اسی بناء پر حدیث میں فرمایا گیا۔ کہ۔ من مات فقد قامت قیامتہ۔ ترجمہ۔ جو مر گیا اس کی قیامت قائم ہو گئی۔ چنانچہ کفار اور بعض گنہ گار مومنین کو اسی عالم برزخ میں عذاب ہوتا ہے۔ جس کو عذاب قبر کہتے ہیں اور فرمانبردار بندوں کو آرام و آسائش کی چیزیں ملتی ہیں جس کو نعیم قبر کہتے ہیں۔ عذاب قبر و نعیم قبر اسی طرح سوال نکیرین حق اور دلائل سمعیہ نصوص کتاب وسنت سے ثابت ہیں۔ ان پر ایمان لانا فرض ہے کیونکہ یہ ساری باتیں فی نفسہ ممکن ہیں مخبر صادق نے ان کی خبر دی۔ اور جس ممکن بات کی مخبر صادق خبر دے وہ صحیح ہے بلا تاویل اس کو مان لینا اور اس پر ایمان لانا فرض ہے

۴۳

قبر یا برزخ کے عذاب پر دلیل قرآن کی آیات میں سے یہ آیت ہے جو آل فرعون کے بارے میں ہے۔ "النار یعرضون علیها غدوا وعشیا ویوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب" وجہِ استدلال یہ ہے کہ یوم تقوم الساعة کا عطف غدواً وعشیاً پر ہو رہا ہے۔ اور عطف مغایرت بین المعطوف والمعطوف علیہ کا مقتضی ہے۔ اس بناء پر غدو اور عشی سے روز قیامت سے پہلے کے صبح وشام مراد ہوں گے۔ اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ قیامت سے پہلے یعنی عالم برزخ میں صبح وشام آلِ فرعون کو عذاب دیا جاتا ہے اور قیامت کے دن (فرشتوں کو حکم ہوگا کہ) آلِ فرعون کو سخت عذاب میں ڈالو۔

اسی طرح ارشاد خداوندی ہے "اُغرقوا فاُدخِلوا نارًا" وجہِ استدلال یہ ہے کہ کلام عرب میں فاء تعقیب بلا مہلت کے آتا ہے۔ یعنی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف کا وجود معطوف علیہ کے معاً بعد ہے تو اب معنیٰ ہوں گے کہ وہ لوگ (قوم نوح) غرق کئے جانے کے فوراً بعد عذاب میں مبتلا کر دئے گئے۔ اور ظاہر ہے کہ غرق کئے جانے کے بعد وہ ابھی عالمِ برزخ میں ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ برزخ میں عذاب ہوتا ہے۔ اسی طرح حدیث استنزھوعن البول۔ الیٰ آخر الحدیث۔ میں عذاب قبر کی صراحت ہے۔ نیز حدیث پاک "القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النار" میں عذاب قبر اور نعیم قبر دونوں کی خبر موجود ہے کیونکہ حدیث کا مطلب ہے کہ قبر کسی کے حق میں جنت کی پھلواری ہے کہ اس کو جنت کی نعمتیں وہاں مل رہی ہیں اور کسی کے حق میں جہنم کا گڑھا ہے کہ وہاں اس کے عذاب کا سامان موجود ہے۔ اسی طرح شہداء کے بارے میں ارشادِ خداوندی "بل احیاءٌ یُرزقون" نعیم قبر کی دلیل ہے اور متعدد احادیث میں سوالِ نکیرین کی صراحت موجود ہے۔ سوالِ نکیرین پر ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ دو فرشتے ایک ہی وقت میں تمام مردوں سے مختلف مقامات میں کیسے سوال کر سکتے ہیں اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ایسا ممکن ہے کہ وہ فرشتے ایک ہی وقت میں ایک جہت کے تمام مردوں سے سوال کریں اور ہر مردہ اپنے کو مخاطب سمجھ کر جواب دے پھر یہ فرشتے اپنی خداداد قوتِ تمیزی کے ذریعہ ہر مردہ کا جواب الگ الگ کر کے جان لیں۔

قولہ: وعذاب القبر۔ یعنی وہ عذاب جو موت کے بعد حشر سے پہلے ہوگا۔ خواہ میت کو قبر میں دفن کیا جائے یا دفن نہ کیا جائے۔ لیکن چونکہ عام طور پر بالخصوص ادیان سماویہ والوں کے یہاں میت کو قبر میں دفن کیا جاتا ہے۔ اس بناء پر عذاب کی اضافت قبر کی طرف کر دی گئی۔

قولہ: وھذا اولیٰ الخ یعنی صرف عذاب قبر پر اکتفاء کرنے کے مقابلہ میں عذاب قبر اور نعیم قبر دونوں کو ماتنؒ کا ذکر کرنا اولیٰ ہے اور وجہِ اولویت یہ ہے کہ شریعت کا مزاج ترغیب اور ترہیب دونوں کو ساتھ ساتھ لیکر چلنے کا ہے۔ یا اس بناء پر اولیٰ ہے کہ نعیم قبر انبیاء اور صالحین کے لئے ہے لہٰذا

اس کا ترک کرنا مناسب نہیں۔

قولہ، وهما ملکان الخ بعض نے کہا کہ متعین طور پر دو ہی فرشتے سوال کے لئے مامور ہیں۔ اور بعض نے کہا کہ ہوسکتا ہے سوال کرنے والے فرشتے بہت سے ہوں جن میں بعض کا نام منکر اور بعض کا نام نکیر ہو۔ ہر میت کے پاس ان میں سے دو فرشتے سوال کے لئے بھیجے جاتے ہوں۔ جس طرح ہر شخص کے کاتب اعمال فرشتے دو ہیں۔

قولہ: قال السید ابو الشجاع الخ صحیح یہ ہے کہ اطفال مومنین پر نہ عذاب قبر ہے اور نہ ان سے نکرین کا سوال ہوگا۔ اسی طرح صحیح یہ ہے کہ انبیاء سے نکیرین کا سوال نہ ہوگا۔ کیونکہ جب امت کے بعض صلحاء سے ازروئے حدیث سوال نکیرین نہ ہوگا۔ تو نبی سے بدرجہ اولیٰ نہ ہوگا۔

قولہ، نزلت فی عذاب القبر۔ الخ عذاب قبر سے ذکر الخاص وارادۃ العام کے طور پر احوال قبر مراد ہیں۔

قولہ، یقال لاحد هما المنکر الخ منکَر بفتح الکاف اسم مفعول ہے انکرہ سے ماخوذ ہے جس کے معنی نہ پہچاننا ہے اور نکیر بروزن فعیل اسم مفعول ہی کے معنیٰ میں ہے تو دونوں کے معنی اجنبی اور غیر معروف کے ہوئے۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ان کی پیدائش اور بناوٹ انسانوں اور جانوروں میں کسی کے مشابہ نہ ہونے کے سبب وہ پہچانے نہ جاسکیں گے۔

وانکر عذاب القبر بعض المعتزلۃ والروافض، لان المیت جماد لاحیوۃ لہ۔ ولا ادراک فتعذیبہ محال، والجواب انہ یجوز ان یخلق اللّٰہ تعالیٰ فی جمیع الاجزاء او فی بعضها نوعًا من الحیوۃ قدر ما یدرک الم العذاب اولذۃ التنعیم، وهذا لا یستلزم اعادۃ الروح الی بدنہ، ولا ان یتحرک ویضطرب او یریٰ اثر العذاب علیہ حتی ان الغریق فی الماء، والماکول فی بطون الحیوانات والمصلوب فی الهواء یعذب وان لم نطلع علیہ ومن تامل فی عجائب ملکہ وملکوتہ وغرائب قدرتہ وجبروتہ لم یستبعد امثال ذلک فضلا عن الاستحالۃ۔

ترجمہ اور بعض معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے کیونکہ میت بے جان و بے حس جسم ہے نہ اس میں حیات ہے اور نہ کسی قسم کا ادراک، لہٰذا اس کو عذاب دینا محال ہے اور جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں حیات کی ایک خاص قسم اتنی مقدار میں پیدا فرمادیں جس سے وہ عذاب کی تکلیف یا تنعیم کی لذت کا ادراک کرسکے اور یہ نہ بدن کی طرف روح

کے لوٹائے جانے کو مستلزم ہے اور نہ اس بات کو کہ وہ حرکت کرے یا تڑپے یا اس پر عذاب کا اثر دکھائی دے۔ حتیٰ کہ پانی میں ڈوبنے والے اور جانوروں کے پیٹ میں ہضم ہو جانے والے اور فضا میں سولی دئے جانے والے کو عذاب ہوتا ہے۔ اگرچہ ہم اس پر مطلع نہیں ہوتے۔ اور جو اللہ تعالیٰ کے ملک اور اس کی سلطنت کے عجائبات اور اس کی انوکھی قدرت اور عظمت میں غور کرے گا وہ ان جیسی باتوں کو بعید بھی نہ سمجھے گا چہ جائیکہ محال سمجھے۔

۴۴

تشریح بعض معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر اسی طرح نعیم قبر کا اس بناء پر انکار کیا کہ میت بے جان اور بے حس جسم ہے نہ اس کے اندر حیات ہے اور نہ علم و ادراک۔ کیونکہ علم و ادراک ذی حیات جسم کا خاصہ ہے۔ سو جب اس کو نہ تکلیف والم کا احساس و ادراک ہو سکتا ہے نہ راحت ولذت کا تو اس کی تعذیب و تنعیم محال ہے۔ اس کا جواب ایک تو یہ ہے کہ تعذیب و تنعیم دونوں امر ممکن ہیں جس کی مخبر صادق نے متعدد نصوص میں خبر دی ہے اور مخبر صادق جس امر ممکن کی خبر دے وہ صحیح اور اس پر بلا تاویل کے ایمان لانا فرض ہے۔ ہاں اگر مخبر صادق کسی ایسے امر کی خبر دے جو محال ہے تو اس کا محال ہونا اس بات کی دلیل ہوگا کہ ظاہری معنی مراد نہیں اور اس صورت میں تاویل کی گنجائش ہوگی۔ نیز زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ عذاب قبر امر خارق عادت ہے لیکن خوارق عادات بھی ممکن ہیں ان کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ رہا منکرین کا یہ کہنا کہ میت بے جان جسم ہے۔ اس کو عذاب کی تکلیف یا تنعیم کی لذت کا ادراک اور شعور نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہیں وہ ایسا کر سکتے ہیں کہ وہ میت کے جسم کے تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں ایک خاص قسم کی حیات اتنی مقدار میں پیدا فرما دیں جس سے وہ عذاب کی تکلیف یا تنعیم کی لذت کا ادراک کر سکے، جیسا کہ شہداء کے بارے میں ارشاد خداوندی "بل احیاءٌ" میں یہی خاص قسم کی حیات مراد ہے اور اس حیات خاصہ کے لئے بدن کی طرف روح کا لوٹنا لازم نہیں کہ حشر سے پہلے ایک اور موت کا سامنا کرنا پڑے۔ جس کے بعد حشر ہو۔ کیونکہ اعادۂ روح حیات کاملہ کے لئے ضروری ہے۔ حیات خاصہ کے لئے اعادۂ روح ضروری نہیں بلکہ اس کی صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ روح کا بدن کے ساتھ بدن سے دور کسی دوسرے عالم میں ہوتے ہوئے بھی تعلق قائم رہے۔ جس کی بناء پر ایک خاص حیات اتنی مقدار میں بدن کو حاصل ہو جائے جس سے لذت والم کا ادراک کر سکے رہا منکرین کا یہ شبہ کہ جو شخص پانی میں ڈوب گیا اور مر گیا ہو اور مرنے کے بعد بھی پانی میں ڈوبا ہوا اس کو آگ کا عذاب محال ہے کیونکہ آگ پانی میں بجھ جائے گی۔ اسی طرح جس شخص کو کسی درندہ جانور نے کھا لیا۔ اس کو بھی آگ کے ذریعے عذاب دینا محال ہے۔ ورنہ درندہ کا پیٹ جل جاتا۔ اسی طرح

جس شخص کو فضا میں سولی دی گئی۔ اگر اس کو عذاب ہوتا تو وہ حرکت کرتا۔ تڑپتا یا اور کوئی اثر عذاب کا اس پر دکھائی دیتا، حالانکہ ان باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں پائی جاتی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کسی چیز کو نہ دیکھنا کسی چیز کے نہ ہونے کی دلیل نہیں۔ آسیب زدہ کو جن دکھائی دیتا ہے۔ مگر ہم کو دکھائی نہیں دیتا۔ حضرت جبرئیل نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کو دکھائی دیتے تھے، مگر حاضرین صحابہ کو نہیں دکھائی دیتے تھے۔ سویا ہوا شخص خواب میں مختلف چیزیں دیکھتا ہے اور خواب میں ہنستا روتا اور چیختا چلاتا ہے اور بھاگتا ہے، مگر پاس والے کو کچھ پتہ نہیں چلتا۔ اسی طرح میت کو عذاب ہونے کے لئے ہمیں اس کا دکھائی دینا ضروری نہیں۔ کیونکہ اس عذاب کا تعلق عالم غیب سے ہے جس کے ادراک کے لئے عقل اور اس عالم شاہد کے حواس ناکافی ہیں، اس کے علم کا ذریعہ صرف اور صرف وحی الٰہی ہے اور جس شخص کو اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا یقین ہوگا وہ مذکورہ باتوں کو بعید بھی نہ سمجھے گا محال سمجھنا تو بہت دور کی بات ہے۔

وَاعلم انه لمّا كان احوال القبر مما هو متوسط بين امور الدنيا والآخرة افردها بالذكر، ثم اشتغل ببيان حقيّة الحشر، ولتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيّة كلٍ منها تحقيقا وتاكيدًا واعتناءً بشانه فقال والبعث وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصليّة ويعيد الارواح اليها حقٌّ لقوله تعالى ثمّ انكم يوم القيامة تبعثون، وقوله تعالى قل يحييها الذى انشأها اول مرة الى غير ذالك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد۔

ترجمہ اور جاننا چاہیئے کہ جب احوالِ قبر ان احوال میں سے ہیں جو امور دنیا اور آخرت کے درمیان ہیں تو ان کو مستقل طور پر علیحدہ ذکر کیا پھر حشر کے حق ہونے اور ان چیزوں کی تفصیلات بیان کرنے میں مشغول ہوئے۔ جو امور آخرت سے تعلق رکھتے ہیں اور سب کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی ممکن باتیں ہیں جن کی مخبر صادق نے خبر دی اور جن کو کتاب وسنت نے بیان کیا ہے۔ لہذا یہ باتیں ثابت ہیں۔ اور تحقیق اور تاکید اور اہمیتِ شان ظاہر کرنے کی غرض سے ہر ایک کے حق ہونے کی صراحت کی، چنانچہ فرمایا۔ اور بعث یعنی اللہ تعالیٰ کا مردوں کو ان کے اجزاء اصلیہ کو جمع کرکے اور ان کی طرف ان کی ارواح کو واپس کرکے قبروں سے زندہ اٹھانا حق اور ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ثمّ انكم يوم القيامة تبعثون، اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد قل يحييها الذى انشأها اول مرة۔ اور ان کے علاوہ ایسے نصوص قطعیہ کی وجہ سے جو حشرِ اجسام پر دلالت کرنے والے ہیں۔

۴۵ **تشریح** جس طرح ایک عادل اور منصف بادشاہ کی شان عدل وانصاف کا تقاضا ہے کہ وہ اپنی رعایا کے لئے ایک قانون مرتب کرکے انھیں اس قانون کا پابند بنائے تاکہ کوئی کسی کی حق تلفی اور کسی پر ظلم وزیادتی نہ کرسکے۔ پھر عدالتیں قائم کرکے ظالم ومظلوم کے مقدمہ کی سماعت کے لئے پیشی کی ایک تاریخ مقرر ہو اور اس تاریخ میں گواہوں سمیت مدعی اور مدعا علیہ کے بیانات سن کر صحیح فیصلہ ہو۔ اور مجرم کو پولیس کی حراست میں پابجولاں لے جاکر جیل خانہ میں بند کردے۔ جہاں اس کے جرم کی سزا کا سامان ہو۔ اسی طرح بادشاہ حقیقی سراپا عدل وانصاف اللہ رب العزت نے اپنے بندوں کے لئے قانون کی مختلف کتابیں نازل فرمائیں۔ تاکہ لوگ حق وباطل، ہدایت اور گمراہی کے درمیان فرق کرسکیں۔ اور خدائی ارشادات واوامر کی دل وجان سے تعمیل کریں۔ اور اس کی مناہی اور ناپسندیدہ باتوں سے اجتناب کریں۔ بارگاہ خداوندی کے حکام اور وزراء حضرات انبیاء ومرسلین نے قوانین خداوندی اور جرائم اور ان کی دفعات سے بندوں کو آگاہ کرنے کے ساتھ یہ بھی اعلان کردیا کہ موت کے بعد احکم الحاکمین نے تمہاری جزاء وسزا کے لئے ایک دن مقرر فرمایا ہے۔ جب وہ دن آجائے گا تو وہ تم سب کو دوبارہ زندہ کرکے قبروں سے اٹھائے گا جس کے بعد تمھارے اچھے بُرے اعمال کا حساب ہوکر مناسب فیصلہ ہوگا۔ پس حساب وکتاب جزاء وسزا کے لئے مردوں کا دوبارہ زندہ کیا جانا لسان شرع میں بعث کہلاتا ہے۔ جس کی کیفیت یہ ہوگی

۴۶ کہ اللہ تعالٰی ہر جسم کے اجزاء اصلیہ کو جمع فرماکر دنیا میں جو روح اس جسم سے وابستہ تھی وہ روح اس کی طرف لوٹا دیں گے۔ بعث کی یہ کیفیت اگرچہ درجۂ احتمال میں ہے مگر نفس بعث ایسے قطعی دلائل سے ثابت ہے جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں۔ اس بناء پر عقیدۂ بعث پر ایمان لانا فرض اور اس کا انکار کرنا کفر ہے۔ ارشادِ خداوندی ہے۔ ثُمَّ اِنَّکُمْ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ تُبْعَثُوْنَ (ترجمہ) پھر تم قیامت کے روز اپنی قبروں سے زندہ اٹھائے جاؤ گے۔ اسی طرح سے جب عاص بن وائل اپنے ہاتھ میں بوسیدہ ہڈیاں لیکر آیا اور کہنے لگا۔ مَنْ یُّحْیِ الْعِظَامَ وَھِیَ رَمِیْمٌ (ترجمہ) بھلا ان بوسیدہ ہڈیوں کو کون زندگی دیگا تو اس کے جواب میں آیت نازل ہوئی۔ قُلْ یُحْیِیْھَا الَّذِیْ اَنْشَاَھَا اَوَّلَ مَرَّۃٍ (ترجمہ) اے نبی آپ بتلا دیجئے کہ ان بوسیدہ ہڈیوں کو وہ اللہ زندہ کرے گا۔ جس نے انھیں پہلی بار پیدا کیا۔ یہ اور اسی طرح کی بے شمار آیات ہیں جو صاف اور صریح لفظوں میں بعث بعد الموت کی خبر دیتی ہیں۔

وانکرہ الفلاسفۃ بناءً علٰی امتناع اعادۃ المعدوم بعینہ وھو مع انہ لا دلیل لھم علیہ یُعتدّ بہ، غیر مضرٍ بالمقصود، لان مرادنا ان اللہ تعالٰی یجمع الاجزاء الاصلیۃ للانسان ویعید روحہ الیہ، سواءٌ سمی ذالک اعادۃ المعدوم بعینہ او لم یُسمّ

وبهذا يسقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانًا بحيث صار جزءًا منه، فتلك الاجزاء إما ان تعاد فيهما، وهو محال، او في احدهما فلا يكون الآخر معادًا بجميع اجزائه وذالك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء الماكولة فضلة في الآكل لا اصلية، فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول، لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد، وان الجهنمي ضرسه مثل أحد، ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ، قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقًا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول، وان سمي مثل ذالك تناسخًا كان نزاعًا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن، بل الادلة قائمة على حقيته سواء سمي ذالك تناسخًا ام لا۔

ترجمہ اور فلاسفہ نے معدوم کا بعینہ اعادہ محال ہونے کی بناء پر حشر اجساد کا انکار کیا اور یہ باوجود اس بات کے کہ اس پر ان کے پاس کوئی معتد بہ دلیل نہیں ہے۔ ہمارے مقصود کو مضر نہیں اس لئے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جمع فرما کر اس کی روح اس کی طرف لوٹا دینگے۔ چاہے اس کا بعینہ معدوم کا اعادہ نام رکھا جائے۔ یا نام نہ رکھا جائے۔ اور اس سے وہ بھی اعتراض ختم ہو جاتا ہے جو منکرین بعث نے بیان کیا کہ اگر ایک انسان کسی دوسرے انسان کو کھالے اس طرح کہ وہ (انسانِ ماکول) اُس (انسانِ آکل) کا جزء بن جائے تو وہ اجزاء یا تو دونوں میں لوٹائے جائینگے اور یہ محال ہے یا دونوں میں سے ایک میں، تو (اس صورت میں) دوسرے کا اپنے تمام اجزاء کے ساتھ اعادہ نہ ہوگا، اور یہ (اعتراض کا ختم ہو جانا) اس لئے ہے کہ مُعاد (لوٹائے جانے والے) صرف اجزاء اصلیہ ہوں گے جو ابتداءِ عمر سے لے کر آخر عمر تک باقی رہتے ہیں۔ اور اجزاء ماکولہ آکل کے اندر فضلہ اور زائد ہیں اصلی نہیں ہیں۔ پس اگر کہا جائے کہ یہ تو تناسخ کا قائل ہونا ہوا۔ کیونکہ بدن ثانی بعینہ پہلا بدن نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے کہ جنت والے بے بالوں والے اور امرد ہوں گے اور یہ بھی آیا ہے کہ جہنمی کے ڈاڑھ کے دانت احد پہاڑ کے برابر ہوں گے اور اسی بنا پر کہنے والے نے کہا کہ کوئی مذہب ایسا نہیں کہ اس میں تناسخ کا راسخ قدم نہ ہو۔ ہم کہیں گے کہ تناسخ تو اس وقت لازم آتا جب بدنِ ثانی بدنِ اول کے اجزاء اصلیہ سے نہ پیدا کیا جاتا۔ اور اگر اس جیسی چیز کا نام تناسخ ہے تو پھر محض نام کے بارے میں جھگڑا ہوا۔ حالانکہ اس جیسے بدن کی طرف روح لوٹائے جانے کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے

بلکہ اس کے حق ہونے پر دلائل قائم ہیں. چاہے اس کو تناسخ کہا جائے یا تناسخ نہ کہا جائے۔

تشریح فلاسفہ نے بعث اور معاد جسمانی کا اس بناء پر انکار کیا کہ اس سے اعادۂ معدوم لازم آتا ہے۔ اور جو چیز معدوم ہو گئی ہو. بعینہ اس کا اعادہ یعنی دوبارہ موجود کیا جانا محال ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فلاسفہ کا یہ کہنا کہ اعادۂ معدوم محال ہے۔ محض ان کا ایک دعویٰ ہے جس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں، بلکہ دلیل اس کے امکان پر ہے۔ اس لئے کہ جب معدوم کو پہلی بار موجود کرنا ممکن بلکہ واقع ہے۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے۔ وکنتم امواتا فاحیاکم۔ تو اعادۂ معدوم یعنی موجود کے معدوم ہو جانے کے بعد دوبارہ اس کو موجود کرنا خصوصاً اس وقت جب کہ وہ بالکلیہ معدوم نہ ہوا ہو بلکہ اس کے اجزاء اصلیہ باقی ہوں۔ بدرجہ اولیٰ ممکن ہوگا اور معاد جسمانی سے ہماری یہی مراد بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جو ابتداء عمر سے آخر عمر تک باقی رہتے ہیں جمع فرما کر اس کی طرف دوبارہ روح لوٹا دینگے۔ اب تمہارا جی چاہے اس کو اعادۂ معدوم کہو یا اور کچھ کہو۔ ہمیں نام رکھنے سے کوئی سروکار نہیں اور معاد جسمانی کا جو معنیٰ ہم نے ذکر کیا۔ یعنی انسان کے اجزاء اصلیہ کو جو ابتداء عمر سے آخر عمر تک باقی رہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا اپنی قدرت سے جمع فرما کر اس کی طرف روح کو لوٹا دینا۔ اس سے منکرین کا یہ اعتراض ختم ہو جاتا ہے کہ اگر ایک انسان دوسرے انسان کو کھالے اور انسانِ ماکول انسانِ آکل کا جزءِ بدن بن جائے تو اجزاء ماکولہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ان کا اعادہ آکل اور ماکول دونوں میں ہوگا، اور یہ اس بناء پر محال ہے کہ اس سے شئی واحد کا آنِ واحد کے اندر دو محل میں ہونا لازم آتا ہے۔ اور یا ان اجزاء کا اعادہ دونوں میں سے ایک کے اندر ہوگا۔ ایسی صورت میں دوسرے کا اعادہ بجمیع اجزاءہ نہ ہوگا۔ یہ تھا معاد جسمانی پر منکرین کا اعتراض، رہی یہ بات کہ معاد جسمانی کا جو معنیٰ بیان کیا ہے۔ اس سے یہ اعتراض کیسے ختم ہو جائے گا تو اس کا بیان یہ ہے کہ ہر شخص کا معاد اس کے اجزاء اصلیہ کو جمع کر کے ہوگا جو ابتداء عمر یعنی پیدائش سے لیکر آخر عمر تک باقی رہتے ہیں اور اجزاء ماکولہ انسان آکل کے اندر اجزاء اصلیہ نہیں بلکہ اجزاء زائدہ ہیں۔ کیونکہ یہ اجزاء اس کے اندر ابتداء عمر اور پیدائش سے نہیں بلکہ انسان ماکول کو کھانے کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔ تو ایسا ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ انسانِ ماکول کے اجزاء اصلیہ کو جو وہ ذرات بھی ہو سکتے ہیں جن ذرات کی شکل میں اللہ تعالیٰ نے تمام انسانوں کو جمع فرما کر عہدِ الست لیا تھا۔ انسانِ آکل کا جزء بننے سے محفوظ رکھیں۔ اور ان کا اعادہ انسانِ ماکول ہی کے اندر ہو۔ اس صورت میں ہر ایک کا اعادہ بجمیع اجزاءہ ہوگا۔

معادِ جسمانی پر ایک اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ دنیا میں ہر انسان کی روح کا جس بدن سے تعلق

ہے۔ آخرت میں وہ بدن نہیں ہوگا بلکہ اس سے مختلف دوسرا بدن ہوگا۔ مثلاً دنیا میں اس بدن پہ بال تھے آخرت میں وہ بالوں والا بدن نہیں ہوگا۔ جیسا کہ حدیث شریف میں ہے ان اهل الجنة جُرد مُرد۔ جنت والے بالوں سے خالی ہوں گے امرد ہوں گے۔ پس اگر معاد جسمانی کو صحیح مان لیا جائے تو روح کا ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف منتقل ہونا لازم آئے گا اور یہ تناسخ ہے۔ جواب یہ ہے کہ تناسخ اس وقت لازم آتا جب بدنِ ثانی اخروی، بدنِ اول دنیوی کے اجزاء اصلیہ سے نہ بنایا جاتا لیکن جب بدن ثانی بدنِ اول ہی کے اجزاءِ اصلیہ سے بنایا جائے گا اور اس کی طرف روح کو لوٹا دیا جائے گا تو تناسخ لازم نہ آئے گا۔ اور اگر بدنِ ثانی بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے پیدا کئے جانے اور اس کی طرف روح لوٹائے جانے کو تناسخ کہا جائے تو یہ نام کے بارے میں نزاع ہوا کہ تم اس کو تناسخ کہتے ہو ہم تناسخ نہیں کہتے۔ اور نزاع فی التسمیہ کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ دراں حالیکہ اس جیسے بدن کی طرف جو بدنِ اول ہی کے اجزاء اصلیہ سے پیدا ہو۔ روح لوٹائے جانے کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔ بلکہ اس کے حق ہونے پر دلائل قائم ہیں خواہ اس کو تناسخ کہا جائے یا نہ کہا جائے

قولہ: ومن ههنا الخ یعنی بدن ثانی کے بدن اول سے مختلف ہونے کی بناء پر بعض لوگوں نے کہا کہ ہر مذہب میں تناسخ کا قدم راسخ ہے۔ مراد شیخ جلال الدین رومی ہیں۔ حاشا کلا۔ شیخ تناسخ کے قائل نہیں بلکہ ان کا مقصد ان لوگوں پر طعن ہے جو معاد جسمانی کو بے چون وچرا تسلیم کرنے کے بجائے اس میں موشگافی کرتے ہیں۔ جس سے تناسخ کی طرف ذہن جاتا ہے۔ تناسخ جسے آواگون بھی کہتے ہیں۔ ایک آریہ سماجی عقیدہ ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ روح اپنی سابقہ زندگی کے اچھے بُرے اعمال کی جزاء سزا پانے کے لئے بار بار اسی عالمِ حسی میں جون اور جسم بدلتی رہے ہے۔ یہ عقیدہ معاد جسمانی کے انکار کو مستلزم ہونیکی بناء پر سراسر کفر اور خلافِ اسلام ہے۔ نیز تناسخ باطل ہے کیونکہ روح اگر سابقہ اعمال کی جزاء سزا پانے کے لئے جنم لیتی رہتی ہے تو سوال یہ ہے کہ پہلی بار جسم کے ساتھ جب روح کا تعلق ہوا اور مثلاً اس کو صحت وعافیت اسی طرح دولت وثروت ملی تو یہ اس کے کس عمل کا ثمرہ ہے۔ کیونکہ جسم کے ساتھ یہ روح کا پہلا تعلق ہے۔ اس سے پہلے جسم نے اچھا بُرا کوئی عمل ہی نہیں کیا۔ نیز اگر آریہ سماجیوں کے مطابق جزاء و سزا پانے کے لئے روح پھر اسی دنیا میں آتی ہے جو کہ دار العمل ہے تو دار العمل کا دار الجزاء ہونا لازم آئے گا دنیا عمل کا مقام نہ رہے گی۔ بلکہ مقام جزاء وسزا ہو جائے گی۔

وَالوزن حق لقوله تعالیٰ والوزن یومئذ الحق، وَالمیزان عبارة عما یعرف به مقادیر الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته، وانكرته المعتزلة، لان الاعمال

اعراض، إن امکن اعادتہا لم یمکن وزنہا، ولانہا معلومات للہ تعالیٰ، فوزنہا عبث والجواب انہ قد ورد فی الحدیث ان کتب الاعمال ھی التی توزن، فلا اشکال وعلیٰ تقدیر تسلیم کون افعال اللہ تعالیٰ معللۃً بالاغراض، لعل فی الوزن حکمۃً لا نطلع علیہا وعدم اطلاعنا علی الحکمۃ لا یوجب العبث۔

ترجمہ اور اعمال کا تولا جانا برحق ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد" والوزن یومئذ الحق" اور میزان سے مراد وہ چیز ہے جس کے ذریعہ اعمال کی مقدار جانی جائے گی اور عقل وزن کا طریقہ جاننے سے قاصر ہے اور معتزلہ نے وزن اعمال کا اس لئے انکار کیا کہ اعمال عرض ہیں جن کا دوبارہ موجود کیا جانا اگر ممکن بھی ہو تو ان کا وزن کیا جانا ممکن نہیں۔ اور اس لئے (انکار کیا) کہ اعمال اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں۔ لہٰذا ان کو وزن کرنا بے فائدہ ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے۔ نامہ ہائے اعمال وزن کئے جائیں گے۔ لہٰذا اب کوئی اشکال نہ رہا۔ اور اللہ تعالیٰ کے افعال کا معلّل بالاغراض ہونا تسلیم کر لینے کی صورت میں (جواب یہ ہے کہ) ہوسکتا ہے وزن میں کوئی ایسی حکمت ہو جس سے ہم واقف نہ ہوں۔ اور ہمارا حکمت سے واقف نہ ہونا اس کے عبث اور بے فائدہ ہونے کو واجب نہیں کرتا۔

۵۰

تشریح اسلام کا ایک بنیادی عقیدہ یہ بھی ہے کہ قیامت کے دن ایک میزان قائم کی جائے گی جس کے ذریعہ بندوں کے اقوال وافعال کا وزن ہوگا۔ تاکہ اللہ تعالیٰ کی شانِ عدل وانصاف کا ظہور ہو۔ معتزلہ نے اس بناء پر وزن اعمال کا انکار کیا کہ اولاً تو اعمال کا آخرت میں دوبارہ موجود کیا جانا ممکن نہیں اور اگر ممکن مان لیا جائے تو وہ کوئی کیلی اور وزنی شئی نہیں بلکہ معانی اور اعراض کے قبیل سے ہیں۔ ان کا وزن ممکن نہیں۔ ثانیاً یہ کہ اللہ تعالیٰ کو بغیر وزن کئے بندوں کے اعمال معلوم ہیں۔ ایسی صورت میں وزن کرنا بے فائدہ اور عبث کام ہے۔ پہلے شبہ کا ایک جواب شارح نے یہ دیا کہ حدیث میں ہے کہ نامۂ اعمال تولے جائیں گے اور نامہ ہائے اعمال از قبیل اجسام ہیں۔ دوسرا جواب یہ کہ ہر چیز کا وزن اور اس کی مقدار معلوم کرنے کے لئے جدا جدا آلات ہوتے ہیں۔ غلہ تولنے کے لئے ترازو، سونا، چاندی اور جواہرات تولنے کے لئے کانٹا۔ سورج چاند اور ستاروں کی حرکات کی مقدار معلوم کرنے کے لئے اُسطرلاب اور موسم کا درجۂ حرارت وبرودت معلوم کرنے کے لئے، مقیاس الحرارت، حتیٰ کہ موٹروں اور کاروں کی فی گھنٹہ رفتار معلوم کرنے کے لئے میٹر موجود ہیں۔ پس خدا کی قدرت سے کوئی بعید نہیں کہ قیامت کے دن وہ کوئی ایسا آلہ موجود کردے کہ جس سے حسنات اور سیئات کا صحیح صحیح وزن معلوم ہوسکے۔ دوسرے شبہ کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کسی غرض کے تابع نہیں ہوتے۔ کہ اس غرض کے لئے اگر فعل نہ ہو تو عبث اور بے فائدہ

ہو۔ اور اگر ہم افعال الٰہی کا معلل بالاغراض ہونا مان لیں تو جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اعمال کی مقدار معلوم ہونے کے باوجود وزن کرنے میں اللہ کی ایسی حکمت ہو کہ جس سے ہم واقف نہ ہوں اور اللہ کے کسی فعل کی حکمت سے ہمارا واقف نہ ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ وہ فعل عبث ہو۔

وَالكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يوتى للمومنين بأيمانهم والكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى فاما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا، وسكت عن ذكر الحساب اكتفاءً بالكتاب، وانكرته المعتزلة زعما منهما انه عبث، والجواب عنه مامر۔

ترجمہ اور نامۂ اعمال جس میں بندوں کی طاعات اور ان کے معاصی درج ہوں گے جو اہل ایمان کو دائیں ہاتھ میں اور کفار کو بائیں ہاتھ میں اور پیٹھ کے پیچھے سے دیا جائے گا۔ حق اور ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ ہم اس کے سامنے قیامت کے روز ایک کتاب ظاہر کریں گے جس کو کھلی ہوئی پائے گا اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ جس کو اس کا نامۂ اعمال دائیں ہاتھ میں دیا جائیگا۔ اس کا آسان حساب لیا جائے گا اور کتاب کے ذکر کو کافی سمجھ کر حساب کے ذکر سے سکوت اختیار فرمایا۔ اور معتزلہ نے اپنے یہ سمجھنے کی بنا پر کہ یہ (اعمال کا درج کیا جانا) عبث ہے اس کا انکار کیا اور جواب اس کا وہی ہے جو گذر چکا۔

تشریح جب قیامت قائم کرنے سے اللہ تعالیٰ کا مقصد یہ ہے کہ وہ اپنی شانِ عدل و انصاف کو ظاہر فرمائے نیکوں کو جزاء اور بدوں کو سزا دے تو ضروری ہوا کہ دنیا میں ان کے اچھے بُرے اعمال جن پر قیامت کے دن جزاء اور سزا مرتب ہوتی ہے۔ درج کئے جانے اور محفوظ کئے جانے کا انتظام فرمائے۔ چنانچہ اس نے ہر شخص پر کراماً کاتبین نامی فرشتوں کو مامور کر رکھا ہے جو اس کے اچھے اور برے اعمال کو ایک کتاب میں لکھتے رہتے ہیں وہی کتاب بندہ کا نامۂ اعمال ہے۔ قیامت کے دن بندہ کے عمر بھر کے اقوال و افعال، حرکات و سکنات جس نامۂ اعمال میں خدائی خفیہ پولیس یعنی کراماً کاتبین نے قلم بند کئے تھے۔ وہ نامۂ اعمال بندہ کے سامنے رکھ دیا جائے گا۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے۔ یوم نخرج له یوم القيامة كتابا يلقاه منشوراہ اقرء كتابك، كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ٥ (ترجمہ) اور قیامت کے دن اس کا نامۂ اعمال اس کے سامنے کر دینگے جس کو وہ کھلا ہوا پائے گا اور اس سے کہینگے کہ تو خود اپنا نامۂ اعمال پڑھ آج تو خود ہی اپنا حساب کرنے کے لئے کافی ہے۔

۵۱

قولہ: وسکت عن ذکر الحساب الخ یعنی مصنف رحمۃ اللہ علیہ کتاب کے ذکر کے بعد حساب کا ذکر ضروری نہیں سمجھا کیونکہ بندہ اپنے اعمال کی کتاب پڑھ کر خود حساب کرلے گا۔ جیسا کہ مذکورہ بالا آیت میں ارشاد ہے کہ تو اپنی کتاب پڑھ لے۔ آج تو خود اپنا کافی محاسب ہے۔

قولہ: وانکرتہ المعتزلۃ الخ یعنی معتزلہ نے جس طرح اللہ تعالیٰ کو بندوں کے اعمال معلوم ہونے کی وجہ سے وزن اعمال کو عبث سمجھ کر اس کا انکار کیا۔ اسی طرح کتاب کو عبث سمجھ کر انکار کیا۔ سو جب وزن اعمال اور کتاب دونوں کے انکار کی بنیاد ایک ہے۔ تو جواب بھی دونوں کا ایک ہی ہوگا۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کسی غرض کے تابع نہیں ہوتے۔ کہ جس کے نہ ہونے کی صورت میں اس کا فعل عبث ہو اور اگر مان بھی لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال غرض کے تابع ہوتے ہیں تو ہم کہیں گے کہ ہو سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کو بندوں کے اعمال بغیر کسی کتاب کے اور بغیر درج کئے جانے کے معلوم ہونے کے باوجود کتاب میں کوئی ایسی حکمت ہو جو ہم نہ جانتے ہوں اور ہمارے نہ جاننے سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ کتاب میں کوئی حکمت نہ ہو۔

والسؤال حق لقولہ علیہ السلام ان اللہ یُدنی المومن فیضع علیہ کنفہٗ ویسترہٗ فیقول أتعرف ذنب کذا، أتعرف ذنب کذا، فیقول نعم ای ربِّ، حتیٰ اذا قررہٗ بذنوبہٖ ورأیٰ فی نفسہٖ انہ قد ھلک، قال سترتھا علیک فی الدنیا، وانا اغفرھا لک الیومَ فیعطیٰ کتاب حسناتہ، واما الکفار والمنافقون، فینادیٰ بھم علیٰ رؤوس الخلائق، ھٰؤلآء الذین کذبوا علیٰ ربھم، ألا لعنۃ اللہ علی الظالمین۔

ترجمہ اور سوال حق ہے۔ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ مومن کو اپنے قریب کرلے گا اور اس پر اپنا نورانی حجاب ڈال کر اس کو دوسروں کی نگاہ سے چھپالے گا (تاکہ اسے شرمندگی نہ ہو) اس کے بعد اللہ تعالیٰ پوچھے گا کہ کیا تو اپنا، فلاں گناہ جانتا ہے کیا فلاں گناہ جانتا ہے۔ تو (وہ ہر ایک کے جواب میں) کہے گا کہ ہاں اے میرے رب (میں جانتا ہوں) یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ اس سے اس کے سارے گناہوں کا اقرار کرالیں گے اور یہ شخص اپنے دل میں خیال کرے گا کہ اب وہ ہلاک و برباد ہو جائے گا تو اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ میں نے دنیا میں تیرے گناہوں کو چھپایا اور آج میں انھیں معاف کرتا ہوں۔ پھر اس کو اس کی نیکیوں کی کتاب دے دی جائیگی رہے کفار اور منافقین تو تمام لوگوں کے سامنے ان کا نام لے لے کر پکارا جائے گا کہ یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے دنیا میں اپنے پروردگار پر جھوٹ باندھا۔ سن لو! ان ظالموں پر اللہ کی لعنت ہے۔

تشریح اسلام کا ایک بنیادی عقیدہ یہ بھی ہے کہ قیامت کے روز میدان حشر میں بندوں سے ان کے اعمال کے بارے میں سوال ہوگا۔ جس کی دلیل شارح رحمۃ اللہ علیہ کی ذکر کردہ حدیث کے علاوہ متعدد آیاتِ قرآنیہ بھی ہیں۔ مثلاً ارشاد خداوندی "وَقِفُوهُمْ اِنَّهُمْ مَسْئُولُوْنَ" (ترجمہ) انھیں روکو ان سے سوال کیا جائے گا۔ اور دوسری جگہ ارشاد ہے۔ فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِيْنَ اُرْسِلَ اِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِيْنَ۔ (ترجمہ) ہم ضرور سوال کرینگے ان لوگوں سے جن کے پاس رسول بھیجے گئے تھے۔ اور ضرور سوال کرینگے رسولوں سے بھی۔ رہی یہ بات کہ رسولوں سے کیا سوال ہوگا۔ سو قرآن کریم نے یہ بھی بتا دیا ارشاد ہے۔ يَوْمَ يَجْمَعُ اللّٰهُ الرُّسُلَ فَيَقُوْلُ مَاذَا اُجِبْتُمْ، قَالُوْا لَا عِلْمَ لَنَا، اِنَّكَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوْبِ۔ (ترجمہ) قیامت کے دن اللہ تعالیٰ پیغمبروں کو امتوں کے ساتھ جمع کرے گا۔ اور پھر رسولوں سے دریافت کرے گا کہ تم کو (تمھاری امتوں کی طرف سے) کیا جواب ملا تھا۔ عرض کرینگے۔ کہ (ظاہری جواب معلوم ہے) مگر حقیقت کا علم نہیں۔ پوشیدہ باتوں کے جاننے والے تو آپ ہی ہیں۔

قولہ: فيضع عليه كنفه۔ کنف کے معنیٰ پرند کے بازو کے ہیں۔ پرند کی عادت ہے کہ اپنے بچوں کو اپنے بازو سے چھپا لیتا ہے۔ یہاں بطور استعارہ کے اس سے مراد نورانی حجاب ہے۔

قولہ: كذبوا على ربهم۔ الخ پروردگار پر جھوٹ باندھنے کا مطلب یہ ہے کہ اپنے خود ساختہ رسوم و رواج کو اور اپنے ادیان باطلہ کو اللہ کی طرف منسوب کیا اور اس کو اللہ کا دین کہا۔

والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر، ولقوله عليه السلام حوضي مسيرة شهر، وزواياه سواء، ماءه ابيض من اللبن، وريحه اطيب من المسك، وكيزانه اكثر من نجوم السماء، من يشرب منها فلا يظمأ ابدا، والاحاديث فيها كثيرة.

ترجمہ اور حوض حق ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "انا اعطيناك الكوثر" کی وجہ سے اور نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرا حوض ایک ماہ کی مسافت کا ہے اور اس کے سارے گوشے برابر ہیں۔ اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہے اس کی بو مشک سے زیادہ پاکیزہ ہے۔ اس کے کوزے آسمان کے ستاروں سے بھی زائد ہیں۔ جو اس سے پی لے گا اس کو پھر کبھی پیاس نہ لگے گی۔ اور احادیث اس بارے میں کثرت سے ہیں۔

تشریح اللہ تعالیٰ نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جنت میں ایک نہر عطا فرمائی ہے جس کا نام کوثر ہے جس کی ایک شاخ میدانِ حشر میں بھی ہوگی۔ میدان حشر میں ایک حوض ہوگا جس میں جنت کی کوثر نامی نہر کا پانی لاکر جمع کیا جائے گا اس حوض کو بھی کوثر کہتے ہیں۔

ارشاد ربانی انا اعطیناک الکوثر میں کوثر سے یہی حوض مراد ہے۔ جس کے عجیب وغریب اوصاف احادیث میں بیان ہوئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اس کی مسافت ایک ماہ کے برابر ہوگی' اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید، مشک سے زیادہ خوشبودار اور شہد سے زیادہ شیریں، برف سے زیادہ ٹھنڈا ہوگا۔ اس حوض پر جو آب خورے رکھے ہوں گے وہ آسمان کے ستاروں سے زیادہ تعداد میں ہوں گے اور ستاروں سے زیادہ چمکدار ہوں گے۔ ایک مرتبہ جو اس حوض سے پی لے گا۔ پھر وہ کبھی پیاسا نہ ہوگا۔ لوگ قبروں سے پیاسے اٹھیں گے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کے پیاسوں کو اسی حوضِ کوثر سے پانی پلائیں گے۔ اسی لئے آپ کو ساقیِ کوثر کہا جاتا ہے۔

قولہ: زوایاہ سواء الخ۔ زوایا جمع ہے زاویہ کی جس کے معنی گوشہ کے ہیں۔ سارے گوشوں کے برابر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ حوض مربع ہوگا۔

والصراط حق وھو جسر ممدود علی متن جھنم، ادق من الشعر وأحد من السیف یعبرہ اھل الجنۃ، وتزل بہ اقدام اھل النار، وانکرہ اکثر المعتزلۃ، لانہ لا یمکن العبور علیہ وان امکن فھو تعذیب للمومنین، والجواب ان اللہ تعالٰی قادر علی ان یمکّن من العبور علیہ، ویسھلہ علی المومنین، حتی ان منھم من یجوزہ کالبرق الخاطف، ومنھم کالریح الھابّۃ، ومنھم کالجواد المسرع الی غیر ذالک مما ورد فی الحدیث۔

ترجمہ اور صراط حق ہے اور صراط ایک پل ہے جو جہنم کے اوپر تانا گیا ہے۔ وہ بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہے۔ جنتی اس پر سے گذر جائیں گے اور جہنمیوں کے قدم اس پر سے پھسل جائیں گے اور اکثر معتزلہ نے پل صراط کا انکار کیا۔ اس لئے کہ ایسے پل پر گذرنا ممکن نہیں۔ اور اگر ممکن ہو بھی تو اس پر گذارنا مومنین کو سزا دینا ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ اللہ تعالی اس بات پر قادر ہیں کہ اس پر گذرنے کی قدرت دیدیں اور مومنین پر گذرنا آسان بنادیں۔ یہاں تک کہ بعض اچکنے والی بجلی کے مانند اس پر گذر جائیں گے۔ بعض تیز ہوا کے مانند اور بعض تیز رفتار گھوڑے کے مانند اور اس کے علاوہ ان مختلف کیفیات کے ساتھ جو حدیث میں وارد ہیں۔

تشریح اسلامی عقائد میں یہ عقیدہ بھی ہے کہ جہنم پر ایک پل ہوگا جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہوگا اور تمام انسانوں کو اس پر سے گذرنے کا حکم ہوگا۔ اول انبیاء میں سب سے پہلے نبی کریم محمد مصطفٰی صلی اللہ علیہ وسلم گذریں گے۔ اس کے بعد دیگر انبیاء۔ پھر مومنین

۵۳

اپنے مختلف مدارج کے اعتبار سے، کوئی بجلی کے مانند کوئی ہوا کے مانند کوئی گھوڑے کے مانند کوئی تیز رو اونٹ کے مانند گذرے گا۔ اور جہنمی لوگ کٹ کر جہنم میں گر جائیں گے۔ اس دن ایمان کا نور اور کفر کا ظلمت ہونا معلوم ہوگا۔ جب پل صراط پر اندھیرا ہوگا۔ اور ایمان کے علاوہ کوئی روشنی نہ ہوگی۔ اہل ایمان اپنے ایمان کی روشنی میں پل صراط پر سے گذریں گے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے۔ یوم لا یخزی اللہ النبیّ والذین آمنوا معہ۔ نورھم یسعیٰ بین ایدیھم وبایمانھم۔ ترجمہ جس دن اللہ تعالیٰ اپنے نبی کو اور اس پر ایمان لانے والوں کو رسوا نہ کرے گا۔ ان کا نور ان کے سامنے اور ان کے دائیں ان کی رہنمائی کے لئے چلتا ہوگا۔ اور بہت سے معتزلہ کا پل صراط سے انکار اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ پر ایمان میں کمی کا نتیجہ ہے ورنہ اس قادر مطلق سے کوئی بھی کام بعید از قیاس نہیں۔

والجنۃ حق والنار حق لان الآیات والاحادیث الواردۃ فی اثباتھما اشھر من ان تخفیٰ، واکثر من ان تحصیٰ، تمسک المنکرون بان الجنۃ موصوفۃ بان عرضھا کعرض السمٰوات والارض، وھٰذا فی عالم العناصر محال، وفی عالم الافلاک او فی عالم آخر خارج عنہ مستلزم لجواز الخرق والالتیام، وھو باطل، قلنا ھٰذا مبنی علیٰ اصلکم الفاسد، وقد تکلمنا علیہ فی موضعہ۔

۵۴ **ترجمہ** اور جنت حق ہے اور دوزخ حق ہے۔ اس لئے کہ دونوں کے بیان میں وارد آیات اور احادیث بہت مشہور اور بے شمار ہیں۔ منکرین نے یہ دلیل پیش کی کہ جنت کا یہ حال بیان کیا گیا ہے کہ اس کی وسعت آسمانوں اور زمینوں کے پھیلاؤ کے برابر ہے۔ اور یہ عالم عناصر میں محال ہے اور عالم افلاک یا عالم افلاک سے باہر کسی اور عالم میں (آسمانوں کا) خرق اور التیام جائز ہونے کو مستلزم ہے اور یہ باطل ہے۔ ہم جواب دینگے کہ یہ (خرق والتیام کا محال ہونا) تمھارے غلط قاعدہ پر مبنی ہے۔ اور اس موضوع پر اس کے مناسب مقام پر ہم کلام کر چکے ہیں۔

۵۵ **تشریح** جنت اور جہنم کے ثبوت پر بے شمار آیات اور احادیث دال ہیں۔ اس کو نا حق سمجھنا اور اس کی یہ تاویل کرنا کہ جنت یا جہنم آخرت میں کسی مقام کے نام نہیں۔ بلکہ دنیوی آرام و راحت کا نام جنت اور دنیوی رنج و محن کا نام جہنم ہے۔ یہ سراسر کفر اور زندقہ ہے۔ منکرین یعنی فلاسفہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں ہے۔ سارعوا الیٰ معفرۃ من ربکم وجنۃ عرضھا کعرض السمٰوات والارض۔ اس آیت میں جنت کے بارے میں بتلایا گیا ہے کہ اس کا پھیلاؤ آسمانوں اور زمینوں کے مجموعی پھیلاؤ کے برابر ہے اور ایسی جنت عالم عناصر میں محال ہے۔ کیونکہ جس کا پھیلاؤ عالم عناصر یعنی

زمین اور عالم افلاک دونوں کے مجموعی پھیلاؤ کے برابر ہے وہ تنہا ایک عالم میں کیسے آسکتی ہے۔ اسی طرح عالمِ افلاک میں بھی ایسی جنت نہیں ہو سکتی۔ مذکورہ بالا دلیل کی وجہ سے۔ اور نیز اگر ایسی جنت عالمِ افلاک میں مان بھی لی جائے یا آسمانوں سے اوپر کسی اور عالم میں ایسی جنت ہو تو وہاں آسمانوں کے پھٹے بغیر اہل ایمان کا پہونچنا ممکن نہ ہوگا۔ ایسی صورت میں افلاک کا خرق والتیام قبول کرنا لازم آئے گا اور آسمانوں پر خرق والتیام محال ہے۔ جواب یہ ہے کہ آسمانوں پر خرق والتیام کا محال ہونا تمہارے اصلِ فاسد پر مبنی ہے جو ہمیں تسلیم نہیں۔ اس کے برخلاف ہمارے نزدیک آسمانوں کا خرق والتیام ممکن ہے اور قیامت کے روز اس کا ظہور بھی ہو جائے گا۔ جیسا کہ اذا السماء انشقت، واذا السماء انفطرت، اور اذا النجوم انکدرت وغیرہ مختلف آیاتِ قرآنیہ سے ظاہر ہے۔

وهما اى الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان تكرير وتاكيد، وزعم اكثر المعتزلة انهما تخلقان يوم الجزاء، ولنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة فى اعدادهما، مثل اعدت للمتقين، واعدت للكافرين اذلا ضرورة فى العدول عن الظاهر، فان عورض بمثل قوله تعالىٰ تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوًا فى الارض ولا فسادًا، قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارضة۔

ترجمہ اور دونوں یعنی جنت اور دوزخ اِس وقت پیدا کئے جا چکے ہیں موجود ہیں۔ یہ تکرار اور تاکید ہے اور اکثر معتزلہ کا کہنا ہے کہ وہ دونوں روزِ جزاء میں پیدا کئے جائیں گے اور ہماری دلیل آدم اور حواء کا قصہ اور جنت میں ان کو رہائش دیا جانا اور وہ آیات ہیں جو ان دونوں کے تیار کئے جانے کے سلسلے میں ظاہر ہیں مثلاً "اُعِدَّت للمتقين" اور "اعدت للكافرين" کیونکہ ظاہری معنیٰ سے پھیرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے پس اگر ان مذکورہ آیات سے، اللہ تعالیٰ کے ارشاد "تلك الدار الآخرة، نجعلها للذين لا يريدون علوًّا فى الارض ولا فسادًا" جیسی آیات کے ذریعہ معارضہ کیا جائے تو ہم کہیں گے۔ کہ (مضارع) حال اور استمرار کا بھی احتمال رکھتا ہے اور اگر مان لیا جائے کہ (استقبال مراد ہے) تو قصۂ آدم معارضہ سے محفوظ ہے۔

تشریح اہل حق کے نزدیک جنت اور جہنم پیدا کی جا چکی ہیں فی الحال موجود ہیں اکثر معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جنت اور جہنم ابھی موجود نہیں ہیں بلکہ قیامت کے دن پیدا کی جائیں گی ہماری دلیل ایک تو وہ نصوص ہیں جن میں جنت اور جہنم کے تیار کئے جانے کی بصیغۂ ماضی خبر دی گئی۔

جیسے جنت کے بارے میں نص قرآنی "اُعِدَّتْ للمتقین" (ترجمہ) جنت متقیوں کے لئے تیار کی گئی ہے اور جہنم کے بارے میں نص قرآنی "اعدت للکافرین" ہے۔ (ترجمہ) جہنم کافروں کے لئے تیار کی گئی ہے۔ اسی طرح حضرت آدم کا قصہ۔ ان دونوں کو جنت میں رہائش دیا جانا بھی اس بات کی صریح دلیل ہے کہ جنت پیدا کی جا چکی ہے۔ ارشاد ربانی ہے۔ وقلنا یاآدم اسکُنْ انت وزوجک الجنۃ و کلامنھا رغدا حیث شئتما۔ الآیہ

اگر معتزلہ کی طرف سے کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "تلک الدار الآخرۃ نجعلھا للذین لا یریدون علواً فی الارض ولا فساداً" ان آیات کے معارض ہے جن میں بصیغہ ماضی جنت کے تیار ہونے کی خبر دی گئی ہے۔ کیونکہ اس آیت میں "نجعلھا" استقبال کا صیغہ ہے۔ اور آیت کا معنیٰ ہے کہ یہ دارِ آخرت ہے۔ جس کو ہم ان لوگوں کے لئے بنائیں گے جو زمین میں نہ سرکشی کا ارادہ رکھتے ہیں اور نہ فساد کا۔ ہم جواب دینگے کہ مضارع کا استقبال کے لئے ہونا متعین نہیں۔ بلکہ جس طرح استقبال کا احتمال ہے اسی طرح حال اور استمرار کا بھی احتمال ہے۔ لہٰذا آیت مذکورہ ان آیات کا معارض نہیں بنے گی جن میں بصیغہ ماضی جنت کے تیار ہونے کی خبر دی گئی ہے اور اگر مان بھی لیا جائے کہ آیت مذکورہ میں مضارع برائے استقبال ہے تو ہم کہیں گے کہ جعل یہاں تملیک اور تخصیص کے لئے ہے۔ آیت کے معنیٰ ہیں کہ ہم اس کا مالک بنائیں گے۔ اور اگر مان لیا جائے کہ جعل بمعنیٰ خلق ہی ہے۔ اور اس بناء پر ان آیات کے معارض ہے جن میں بصیغہ ماضی جنت کی تیاری کی خبر دی گئی ہے تو ہم کہیں گے کہ آدم کا قصہ تو معارضہ سے محفوظ ہے۔ لہٰذا ہم اسی کو دلیل بنا کر کہتے ہیں کہ جنت پہلے سے موجود ہے۔ پیدا کی جا چکی ہے

قولہ: اذ لا ضرورۃ الخ جب جنت اور دوزخ کے پہلے سے موجود ہونے پر شارحؒ نے صیغہ ماضی کے ساتھ وارد ہونے والی آیات سے استدلال کیا تو اس پر کوئی کہہ سکتا تھا کہ ماضی کا صیغہ یہاں استقبال کے معنیٰ میں ہے اور مستقبل میں جنت اور دوزخ کا تیار کیا جانا چونکہ یقینی ہے۔ لہٰذا اس کے یقینی ہونے کو ظاہر کرنے کے لئے ماضی کے لفظ سے تعبیر کر دیا۔ جس طرح نفخ صور کا مستقبل میں ہونا یقینی تھا تو اس کے یقینی ہونے کو ظاہر کرنے کے لئے ماضی سے تعبیر کیا اور نُفِخَ فی الصور فرمایا۔ شارحؒ نے فرمایا کہ یہ لفظ کے ظاہری معنیٰ سے انحراف ہے۔ جس کی کوئی ضرورت نہیں اور بلا ضرورت لفظ کے ظاہری معنیٰ سے انحراف جائز نہیں۔

قالوا لو کانتا موجودتین الآن لما جاز ھلاک اُکُلِ الجنۃ لقولہ تعالیٰ اُکُلھا دائم لکن اللازم باطل لقولہ تعالیٰ کل شئ ھالک الا وجھہ، فکذا الملزوم، قلنا

لاخفاء فی انہ لا یمکن دوام اُکل الجنۃ بعینہ، وانما المراد بالدوام انہ اذا فنی منہ شئ جئ ببدلہ، وھٰذا لاینافی الھلاک لحظۃ، فان الھلاک لا یستلزم الفناء بل یکفی الخروج عن الانتفاع بہ، ولو سلم، فیجوز ان یکون المراد ان کل ممکن فھو ھالک فی حد ذاتہ بمعنی ان الوجود الامکانی بالنظر الی الوجود الواجبی بمنزلۃ العدم۔

ترجمہ معتزلہ نے کہا کہ اگر جنت اور جہنم اس وقت موجود ہوتیں تو جنت کے پھلوں کا ہلاک ہونا ممکن نہ ہوتا اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جنت کے پھل دائمی ہیں لیکن لازم اور تالی باطل ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ سوائے پروردگار کی ذات کے ہر شئ ہلاک ہوجائے گی۔ تو اسی طرح ملزوم اور مقدم بھی باطل ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ جنت کے پھلوں کا دوامِ شخصی ممکن نہیں ہے۔ اور دوام سے صرف یہ مراد ہے کہ جب ایک پھل فنا ہوجائے گا تو فوراً اس کا بدل پیدا کر دیا جائے گا۔ اور یہ دوام (بالمعنی المذکور) ایک لحظہ بھر کے لئے ہلاک ہونے کے منافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہلاک ہونا فناء کو مستلزم نہیں ہے۔ بلکہ قابلِ انتفاع ہونے سے خارج ہوجانا کافی ہے اور اگر مان لیا جائے (کہ ہلاک فناء کو مستلزم ہے)، تو ہوسکتا ہے (کل شئ ھالک الا وجھہ سے) مراد یہ ہو کہ ہر ممکن اپنی ذات کے اعتبار سے ہلاک ہونے والی ہے۔ بایں معنی کہ وجودِ امکانی (باری تعالیٰ کے) وجودِ واجبی کے مقابلہ میں عدم کے درجہ میں ہے۔

تشریح معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر جنت اس وقت موجود ہوتی تو ثمارِ جنت کا ہلاک ہونا ممکن نہ ہوتا۔ کیونکہ ثمارِ جنت کا ہلاک ہونا ارشادِ قرآنی اُکلھا دائم کے منافی ہے۔ لیکن لازم اور تالی یعنی ثمارِ جنت کی ہلاکت کا ممکن نہ ہونا باطل ہے۔ ارشادِ خداوندی کُلُّ شئ ھالک کی وجہ سے۔ تو اسی طرح مقدم اور ملزوم یعنی جنت اور دوزخ کا اس وقت موجود ہونا بھی باطل ہے۔ اس دلیل کو یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ اگر جنت کو جس میں ساری نعمتیں ہونگی اس وقت موجود مانا جائے۔ تو سوال یہ ہے کہ ثمارِ جنت قیامت آنے پر ہلاک ہوں گے یا ہلاک نہیں ہوں گے۔ پہلی شق اللہ تعالیٰ کے ارشاد اُکلھا دائم کی وجہ سے باطل ہے۔ جس میں ثمارِ جنت کو دائمی کہا گیا ہے اور دوسری شق اللہ تعالیٰ کے ارشاد کل شئ ھالک کی وجہ سے باطل ہے۔ جس میں قیامت آنے پر ہر شئ کے ہلاک ہونے کی خبر دی گئی ہے۔ اور جب دونوں شقیں باطل ہوگئیں۔ تو جنت کا اس وقت موجود ہونا بھی باطل ہوگیا۔ اور یہ بات ثابت ہوگئی کہ جنت اور دوزخ جزاء کے روز پیدا کی جائیں گی۔ اس صورت میں دونوں آیتیں اپنے ظاہری

معنیٰ کے ساتھ صحیح رہیں گی بایں طور کہ جس وقت کے اندر ارشادِ الٰہی کل شئ ھالک کا ظہور ہوگا اس وقت کے گذر جانے کے بعد جنت پیدا کی جائے گی اور اس کے بعد اُکلھا دائمٌ کے مطابق ہمیشہ رہے گی۔ جواب کا ماحاصل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ لازم اور ثانی یعنی ثمارِ جنت کی ہلاکت کا ممکن نہ ہونا بلکہ اکلھا دائم کے مطابق ان کا دائمی ہونا۔ ارشادِ الٰہی کل شئ ھالک کے منافی ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔ کیونکہ دوام کی دو قسمیں ہیں۔ اول یہ کہ شی بعینہ باقی رہے۔ یہ دوام شخصی ہے اور ثانی یہ کہ افراد فناء ہوتے رہیں۔ اور ہر فرد کی جگہ اسی نوع کا دوسرا فرد موجود ہو جائے۔ مثلاً جنتی جب درخت سے ایک سیب توڑے گا تو فوراً اس کی جگہ اللہ تعالیٰ دوسرا سیب موجود کر دیں گے۔ یہ دوام نوعی ہے تو اکلھا دائم میں دوام سے دوام شخصی مراد نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جنتی شخص پھل کے جس فرد کو بھی کھالے گا وہ تو یقینی طور پر ہلاک ہو گیا بلکہ دوام نوعی مراد ہے۔ بایں معنیٰ کہ جس پھل کو جنتی کھالے گا فوراً اس کی جگہ اسی نوع کا دوسرا فرد موجود کر دیا جائے گا اور کل شئ ھالک میں ہلاک سے دائمی ہلاکت مراد نہیں بلکہ ہلاکِ لحظی یعنی لحظہ بھر کے لئے ہلاک ہونا مراد ہے۔ اور دوام نوعی ہلاکِ دائمی کے منافی ہے۔ ہلاکِ لحظی کے منافی نہیں ہے۔

علاوہ ازیں ایک جواب یہ ہے کہ اگر اکلھا دائم میں دوام سے دوامِ شخصی ہی مراد ہو تو ہم کہیں گے کہ کل شئ ھالک میں ہلاک بمعنیٰ فناء اور معدوم ہونا نہیں ہے۔ بلکہ ہلاک ہونے سے مراد قابلِ انتفاع نہ رہنا ہے۔ بایں طور کہ مادہ باقی رہے اور صورت یا ذائقہ بگڑ جائے۔ چنانچہ ھلک الطعام اس وقت بولتے ہیں جب کھانا خراب ہو جانے کی وجہ سے قابلِ انتفاع نہ رہے۔ تو اب اُکلھا دائم کا مطلب یہ ہوگا کہ جنت کا ہر پھل مادہ کے اعتبار سے دائمی ہوگا۔ اور کل شئ ھالک کے تحت اس کے ہلاک ہونے کا مطلب لحظہ بھر کے لئے اس کا ناقابلِ انتفاع ہو جانا ہے۔ لہٰذا اب دونوں آیتوں میں کوئی تضاد نہ رہا۔ اور اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ کل شئ ھالک میں ہلاک بمعنیٰ فنا اور معدوم ہونا ہے تو ہم کہیں گے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہیں اس کے وجودِ واجبی کے مقابلے میں ممکنات کے وجود کی کوئی حیثیت ہی نہیں۔ اس بناء پر کل شئ ھالک کا معنیٰ ہوگا کہ ہر ممکن باری تعالیٰ کے وجودِ واجبی کے مقابلہ میں ہلاک اور بمنزلۂ عدم کے ہے۔

باقیتان لا تفنیان ولا یفنیٰ اھلھما ای دائمتان لا یطرء علیھما عدمٌ مستمر لقولہ تعالیٰ فی حق الفریقین خالدین فیھا ابداً، واما ما قیل من انھما تھلکان ولو لحظۃ تحقیقاً لقولہ تعالیٰ کل شئ ھالک الا وجھہ، فلا ینافی البقاء بھذا المعنیٰ، لانک قد عرفت انہ لا دلالۃ فی الآیۃ علی الفناء وذھبت الجھمیۃ الیٰ انھما تفنیان ویفنیٰ

اھلھما وھو قول مخالف للکتاب والسنۃ، والاجماع ولیس علیہ شبھۃ فضلاً عن حجۃ

ترجمہ (جنت اور جہنم) دونوں باقی رہیں گی نہ وہ فنا ہوں گی اور نہ ان میں رہنے والے فنا ہوں گے یعنی دونوں ہمیشہ رہیں گی۔ ان پر استمراری عدم طاری نہ ہوگا۔ دونوں گروہوں کے حق میں اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جنتی جنت میں اور کفار جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔ اور بہرحال جو یہ کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کل شیء ھالک الا وجھہ کو ثابت کرنے کے لئے دونوں ہلاک کئے جائیں گے اگرچہ ایک لحظہ بھر کے لئے، تو یہ اس معنیٰ میں بقاء کے منافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ آپ جان چکے ہیں کہ آیت میں فناء پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور جہمیہ کا مذہب یہ ہے کہ جنت اور دوزخ اور اہل جنت اہل دوزخ سب فنا ہو جائیں گے۔ اور یہ کتاب وسنت اور اجماع کے مخالف قول ہے۔ جس پر کوئی کمزور دلیل بھی نہیں ہے مضبوط دلیل تو درکنار۔

۵۸

تشریح کتاب وسنت اور اجماع امت سے یہ بات ثابت ہے کہ جنت اور جہنم ہمیشہ باقی رہیں گی کبھی فنا نہ ہوں گی اور وہاں کا ثواب وعذاب ابدی ہوگا کبھی ختم نہ ہوگا۔ اہل ایمان جنت میں اور کفار جہنم میں ابد تک زندہ رہیں گے کسی کو موت نہ آئے گی۔ روایاتِ حدیث کے مطابق موت کو مینڈھے کی شکل میں لاکر ذبح کر دیا جائے گا۔ اور ایک منادی آواز دے گا کہ اے اہل جنت ہمیشہ کے لئے خوش رہو کہ اب تم کو موت نہیں۔ اور اے اہلِ دوزخ ہمیشہ کے لئے عذاب میں رہو کہ اب تم کو موت نہیں۔ اس اعلان کو سن کر اہلِ جنت کی خوشی کی کوئی حد نہ ہوگی اور اہلِ جہنم کے رنج وغم کی کوئی حد نہ ہوگی۔ قرآن کریم کی بہت سی آیات میں خٰلدین فیھا کے الفاظ کے ساتھ اہلِ ایمان کے جنت اور کفار کے جہنم میں خلود وبقاءِ دائمی کی خبر دی گئی ہے۔

قولہ ای دائمتان الخ چونکہ کل شیء ھالک کی رو سے ایک وقت ہر چیز کو فنا اور معدوم ہونا ہے جو جنت اور جہنم کے خلود وبقاءِ دائمی کے منافی ہے۔ اس شبہ کے ازالہ کے لئے شارح رح نے فرمایا کہ جنت اور جہنم کے باقی رہنے اور فنا نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ ان پر عدم استمراری طاری نہ ہوگا بایں معنیٰ کہ ہمیشہ کے لئے معدوم ہو جائیں۔ اگرچہ لمحہ بھر کے لئے ہلاک ہوں گے تاکہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کل شیئ ھالک کا ظہور ہو جائے۔ لہٰذا اب کوئی منافات نہ رہی۔ علاوہ اس جواب کے یہ بھی ایک جواب ہے کہ آیت میں اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ لفظ ہلاک بمعنیٰ فنا ہے۔ کیونکہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ہلاک ہونے سے مراد اللہ تعالیٰ کے وجود واجبی کے مقابلہ میں اس کے وجود امکانی کی کوئی حیثیت نہ ہونا اور اس کا بمنزلہ عدم ہونا ہو تو اس صورت میں جنت اور جہنم کا خلود اور بقاء دائمی کل شی ھالک کے منافی

نہ ہوگا۔ کیونکہ دونوں کا وجود باوجود دائمی ہونے کے ممکن ہے اور ممکن کا وجود واجب تعالیٰ کے وجود کے مقابلہ میں ہلاک اور عدم کے درجہ میں ہے۔

وَالکبیرۃ قد اختلفت الروایات فیہا، فروی ابن عمرؓ انہا تسعۃ الشرک باللہ وقتل النفس بغیر حق، وقذف المحصنۃ، والزنا والفرار عن الزحف والسحر واکل مال الیتیم وعقوق الوالدین المسلمین والالحاد فی الحرم، وزاد ابو ھریرۃ اکل الربوٰ، وزاد علیؓ السرقۃ وشرب الخمر، وقیل کل ما کان مفسدتہ مثل مفسدۃ شیٔ مما ذکر او اکثر منہ وقیل کل ما توعّد علیہ الشارع بخصوصہ، وکل معصیۃ اصرّ علیہا العبد فہی کبیرۃ، وکلّ ما استغفر عنہا فہی صغیرۃ، وقال صاحب الکفایۃ والحقّ انہما اسمان اضافیان لا یعرفان بذاتیہما، فکل معصیۃ اضیفت الیٰ ما فوقہا فہی صغیرۃ، وان اضیفت الیٰ ما دونہا، فہی کبیرۃ، والکبیرۃ المطلقۃ ھی الکفر، اذ لا ذنب اکبر منہ وبالجملۃ المراد ھٰہنا ان الکبیرۃ التی ھی غیر الکفر، لا تخرج العبد المومن من الایمان لبقاء التصدیق الذی ھو حقیقۃ الایمان خلافا للمعتزلۃ حیث زعموا ان مرتکب الکبیرۃ لیس بمومن ولا کافر، وھٰذا ھو المنزلۃ بین المنزلتین بناءً علیٰ ان الاعمال عندھم جزء من حقیقۃ الایمان، ولا تدخلہ ای العبد المومن فی الکفر خلافا للخوارج فانہم ذھبوا الیٰ ان مرتکب الکبیرۃ بل الصغیرۃ ایضا کافرٌ، وانہ لا واسطۃ بین الایمان والکفر۔

ترجمہ اور کبیرہ اس کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔ عبداللہ بن عمر نے روایت کیا کہ کبائر نو ہیں (۱) شرک باللہ (۲) ناحق کسی کو قتل کرنا (۳) پاکدامن عورت پر تہمت زنا لگانا (۴) زنا کرنا (۵) میدان جنگ سے بھاگنا (۶) سحر (۷) یتیم کا مال اڑانا (۸) مسلمان ماں باپ کی نافرمانی کرنا (۹) حرم میں گناہ کے کام کرنا اور ابوہریرہؓ نے اکل ربوٰ کا اضافہ کیا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے چوری اور شراب نوشی کا بھی اضافہ کیا اور کہا گیا کہ جس گناہ کا فساد مذکورہ گناہوں میں سے کسی گناہ کے برابر یا اس سے زائد ہو۔ وہ کبیرہ ہے اور بعض کا کہنا ہے کہ کبیرہ ہر وہ گناہ ہے جس پر شارع نے خاص طور پر ڈرایا ہو۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ جس معصیت پر بندہ اصرار کرے وہ کبیرہ ہے اور جس سے استغفار کرلے وہ صغیرہ ہے۔ اور صاحب کفایہ نے کہا کہ حق یہ ہے کہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں اضافی نام ہیں۔ ان کی کوئی ذاتی تعریف نہیں کی جاسکتی۔ تو ہر گناہ جس کا اس سے بڑے گناہ سے موازنہ کیا جائے صغیرہ ہے اور اگر اس سے چھوٹے

گناہ سے موازنہ کیا جائے تو کبیرہ ہے اور کبیرۂ مطلقہ کفر ہے کیونکہ اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں۔ اور بہرحال یہاں (متن میں کبیرہ سے) کفر کے علاوہ کبیرہ مراد ہے وہ بندۂ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا اس تصدیق کے باقی رہنے کی وجہ سے جو ایمان کی حقیقت ہے۔ برخلاف معتزلہ کے کہ وہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے۔ اور یہی منزلۃ بین المنزلتین ہے۔ اس بناء پر کہ اعمال ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت کا جزء نہیں ہیں۔ اور کبیرہ بندۂ مومن کو کفر میں داخل نہیں کرتا۔ برخلاف خوارج کے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ بلکہ مرتکب صغیرہ بھی کافر ہے اور ایمان و کفر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

تشریح ۵۹

ماتن رح کا قول "الکبیرۃ" مبتدا ہے اور "لا تخرج العبد المومن من الایمان" خبر ہے قبل اس کے کہ مرتکب کبیرہ کے خارج عن الایمان ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اختلاف مذاہب بیان کیا جائے۔ کبیرہ کسے کہتے ہیں یہ جان لینا ضروری ہے۔ شارح رح فرماتے ہیں کہ کبیرہ کی تعیین اور تعریف کے بارے میں مختلف روایات ہیں۔ عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت کے مطابق کبائر نو ہیں (۱) الوہیت اور استحقاق عبادت میں اللہ کے ساتھ کسی کو شریک سمجھنا (۲) مومنہ آزاد عاقلہ بالغہ پاکدامن عورت پر تہمت زنا لگانا (۳) قتل ناحق خواہ دوسرے کا ہو یا اپنی ذات کا جس کو خودکشی کہتے ہیں (۴) زنا (۵) میدان جنگ میں کفار کے مقابلہ سے بھاگنا (۶) کسی پر سحر کرنا (۷) یتیم کا مال اڑانا یعنی ناجائز طریقہ سے استعمال میں لانا۔ (۸) جائز باتوں میں مسلمان ماں باپ کی نافرمانی کرنا۔ (۹) حدود حرم میں گناہ کے کام کرنا۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے مذکورہ بالا نو کبائر پر اکل ربوٰ کا اضافہ کیا۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے چوری اور شراب نوشی کا بھی اضافہ کیا۔ اس طرح اب کبائر کی تعداد بارہ ہوگئی۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ جس گناہ کی قباحت اور اس کا نقصان مذکورہ بالا گناہوں میں سے کسی گناہ کے برابر یا زائد ہو وہ بھی کبائر میں سے ہے۔ برابر کی مثال شراب کے علاوہ کسی مسکر کا استعمال کہ دونوں سکر میں برابر ہیں اور زائد کی مثال قطع طریق یعنی مال چھیننے کے ساتھ راستہ بھی روکنا کہ یہ سرقہ سے بڑھ کر ہے۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ جس گناہ پر خصوصی وعید وارد ہو وہ کبیرہ ہے۔ جیسے جاندار کی تصویر بنانا کیونکہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے اس پر خاص وعید فرمائی ہے۔ ارشاد فرمایا۔ کل مصوّرٍ فی النار۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ جس گناہ کو معمولی سمجھ کر بندہ اس پر جمارہے وہ کبیرہ ہے اگرچہ فی نفسہ وہ صغیرہ ہی ہو۔ اور جس گناہ کے کرنے کے بعد توبہ و استغفار کرلے وہ صغیرہ ہے اگرچہ فی نفسہ وہ کبیرہ ہو۔ حاصل اس قول کا یہ ہے کہ اصرار علی الصغیرہ اس صغیرہ کو کبیرہ بنا دیتا ہے اور استغفار عن الکبیرۃ اس کبیرہ کو صغیرہ بنا دیتا ہے اور غالباً اس قول کا ماخذ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کا یہ قول ہے لا صغیرۃ مع الاصرار ولا کبیرۃ مع

الاستغفار۔ یعنی گناہ پر جمے رہنے کے ساتھ وہ گناہ صغیرہ نہیں رہ جاتا۔ اور گناہ سے توبہ اور استغفار کرلینے کے بعد وہ گناہ کبیرہ نہیں رہ جاتا۔ اور صاحب کفایہ کہتے ہیں کہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں اضافی نام ہیں ان کی کوئی حقیقی تعریف نہیں ہوسکتی، ایک ہی گناہ اپنے سے بڑے گناہ کے مقابلہ میں صغیرہ ہے اور اپنے سے چھوٹے گناہ کے مقابلہ میں کبیرہ ہے۔ مثلاً ناحق کسی کا سر پھوڑ دینا قتل ناحق کے مقابلہ میں صغیرہ ہے اور تھپڑ مار دینے کے مقابلہ میں کبیرہ ہے۔

۶۰ بہرحال کبیرہ کی مذکورہ بالا تعریفوں میں سے کوئی بھی تعریف اختیار کی جائے۔ یہاں متن میں کبیرہ سے وہ کبیرہ مراد ہے جو کفر کے علاوہ ہے۔ اہلِ حق کے نزدیک وہ نہ تو بندۂ مومن کو ایمان سے خارج کرتا ہے اور
۶۱ نہ کفر میں داخل کرتا ہے۔ بلکہ ارتکابِ کبیرہ کے باوجود بندہ مومن رہتا ہے۔ برخلاف معتزلہ اور خوارج کے کہ معتزلہ کے نزدیک کبیرہ بندہ کو ایمان سے خارج کر دیتا ہے مگر کفر میں داخل نہیں کرتا اور مرتکب کبیرہ نہ مومن رہتا ہے نہ کافر بلکہ ایمان و کفر کی درمیانی منزل میں ہوتا ہے۔ کبیرہ کے بارے میں معتزلہ کا یہ مذہب
۶۲ متکلمین کے یہاں منزلۃ بین المنزلتین کے نام سے جانا جاتا ہے اور خوارج کے نزدیک کبیرہ بندہ کو ایمان سے خارج کر کے کفر میں داخل کر دیتا ہے اور مرتکب کبیرہ کافر ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ
۶۳ اہلِ حق کے نزدیک ایمان فقط تصدیقِ قلبی یعنی ماجاء بہ النبی علیہ السلام کو سچ جان کر دل سے سچ مان لینے کا نام ہے عمل ایمان کی حقیقت کا جزء نہیں ہے کہ اس کے فوت ہونے سے ایمان کا فوت ہونا لازم آئے۔ اور کسی کبیرہ کا ارتکاب کرنے سے تصدیقِ قلبی جو ایمان کی حقیقت ہے فوت نہیں ہوتی۔ مثلاً شہوت سے مغلوب ہو کر کسی کے زنا کا ارتکاب کر لینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے حرام ہونے کے سلسلہ میں وہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی تصدیق نہ کرتا ہو۔ سو جب ارتکاب کبیرہ کے باوجود تصدیقِ قلبی باقی رہتی ہے جو ایمان کی حقیقت ہے تو مرتکب کبیرہ مومن ہی رہے گا۔ کافر نہ ہوگا۔ اور معتزلہ و خوارج کے نزدیک عمل بھی ایمان کی حقیقت کا جزء ہے۔ سو جب کبیرہ کا ارتکاب کیا تو اس کبیرہ سے اجتناب کا عمل جس کا وہ مکلف تھا فوت ہوگیا۔ اور جزء کا فوت ہونا کل کے فوت ہونے کو مستلزم ہے۔ لہٰذا ایمان فوت ہوگیا۔ اور مرتکب کبیرہ معتزلہ اور خوارج دونوں کے نزدیک ایمان سے خارج ہوگیا۔ پھر چونکہ معتزلہ کے نزدیک کفر کی حقیقت جحود یعنی ان چیزوں کی برملا اور کھلم کھلا تکذیب کا نام ہے جو نبی صلے اللہ علیہ وسلم اللہ کے پاس سے لائے ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ مرتکب کبیرہ اس کبیرہ کی حرمت کو جھٹلاتا یا اس کا انکار بھی کرتا ہو جو کہ ماجاء بہ النبی علیہ السلام میں سے ہے۔ سو جب جحود نہیں پایا گیا جو کفر کی حقیقت ہے تو پھر وہ کفر میں داخل نہیں ہوگا۔ اور خوارج کے نزدیک کفر کی حقیقت عدم الایمان ہے۔ اور ارتکاب کبیرہ کے

سبب ایمان سے خارج ہوجانا ہی عدم الایمان ہے۔ لہٰذا مرتکب کبیرہ کا ایمان سے خارج ہوکر کفر میں داخل ہونا متحقق ہوگیا۔

ولنا وجوہ، الاول ما سیجیٔ من ان حقیقۃ الایمان ھو التصدیق القلبی فلا یخرج المومن عن الاتصاف بہ الا بما ینافیہ، ومجرد الاقدام علی الکبیرۃ لغلبۃ شھوۃ او حمیۃ او انفۃ او کسل خصوصًا اذا اقترن بہ خوف العقاب ورجاء العفو والعزم علی التوبۃ لاینافیہ، نعم اذا کان بطریق الاستحلال والاستخفاف کان کفرًا لکونہ علامۃ للتکذیب ولانزاع فی ان من المعاصی ما جعلہ الشارع امارۃ للتکذیب، وعلم کونہ کذالک بالادلۃ الشرعیۃ کسجود الصنم والقاء المصحف فی القاذورات والتلفظ بکلمات الکفر ونحو ذالک مما ثبت بالادلۃ انہ کفر، وبھذا ینحل ما یقال ان الایمان اذا کان عبارۃ عن التصدیق والاقرار ینبغی ان لایصیر المومن المقر المصدق کافرًا بشیٔ من افعال الکفر والفاظہ مالم یتحقق منہ التکذیب او الشک۔

ترجمہ اور ہمارے لئے چند دلیلیں ہیں۔ پہلی دلیل وہ ہے جو عنقریب (ایمان کی بحث میں) آئے گی کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق قلبی ہے۔ لہٰذا بندہ تصدیق قلبی کے ساتھ متصف رہنے سے نہیں خارج ہوگا مگر ایسی چیز سے جو تصدیق قلبی کے منافی ہو۔ اور محض غلبۂ شہوت یا حمیت یعنی ننگ و عار کی وجہ سے یا سستی کی وجہ سے کبیرہ کا ارتکاب کرنا بالخصوص اس وقت جبکہ اس ارتکاب کے ساتھ عقاب کا خوف اور معافی کی امید اور توبہ کا عزم بھی ہو۔ تصدیق قلبی کے منافی نہیں ہے، ہاں جب یہ ارتکاب اس کبیرہ کو حلال سمجھنے یا اس کو معمولی سمجھنے کے طور پر ہو۔ تو یہ تکذیب کی علامت ہونے کی وجہ سے اس کبیرہ کا ارتکاب کفر ہوگا اور اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ بعضے گناہ ایسے ہیں جنکو شریعت نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے۔ اور یہ (ان گناہوں کا تکذیب کی علامت ہونا) دلائل شرعیہ سے معلوم ہوا۔ جیسے صنم کو سجدہ کرنا اور مصحف کو گندگی میں ڈالنا اور کلمات کفر کا تلفظ کرنا اور اس جیسی ایسی باتیں جن کا کفر ہونا دلائل سے ثابت ہے اور اس سے وہ اشکال حل ہوجاتا ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ جب ایمان سے تصدیق اور اقرار مراد ہے۔ تو تصدیق اور اقرار کرنے والے مومن کو افعال کفر اور الفاظ کفر میں سے کسی چیز کے سبب کافر نہ ہونا چاہئے۔ جب تک اس کی طرف سے تکذیب اور شک متحقق نہ ہو

تشریح مرتکب کبیرہ کے مومن ہونے پر اہل حق کی طرف سے شارح رح چند دلائل ذکر فرما رہے ہیں۔ ۶۴
پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ایمان درحقیقت تصدیق قلبی یعنی ماجاء بہ النبی علیہ السلام

کی تصدیق کرنے کا نام ہے تو جب تک اس تصدیق قلبی کے منافی چیز یعنی تکذیب متحقق نہ ہو بندہ تصدیق قلبی کے ساتھ متصف رہے گا اور مومن ہوگا اور محض کبیرہ کا ارتکاب کرلینا اس کبیرہ کے سلسلہ میں وارد وعید کی تصدیق کے منافی نہیں، خواہ کبیرہ کا ارتکاب غلبۂ شہوت کے سبب ہو جیسے زنا کرلینا۔ یا حمیّت یعنی ایسا عار لاحق ہونے کی وجہ سے جس کے ساتھ غصہ بھی ہو جیسے کسی گالی دینے والے کو قتل کردینا۔ یا انفت یعنی ایسا عار لاحق ہونے کی وجہ سے جس کے ساتھ غصہ نہ ہو جیسے لڑکی کو زندہ درگور کرنا۔ یا سستی کی وجہ سے ہو کر جیسے نماز کا ترک کرنا بالخصوص اس وقت جب کہ کبیرہ کا ارتکاب کرتے وقت آخرت کی سزا کا خوف، پھر اللہ تعالیٰ سے معافی کی امید اور توبہ کا عزم بھی ہو۔ اس لئے کہ کبیرہ کا ارتکاب اسباب مذکورہ یعنی غلبۂ شہوت، اور ننگ و عار کے لاحق ہونے یا سستی کی وجہ سے ہے۔ اس کبیرہ پر شرع میں جو وعید آئی ہے اس وعید کا انکار اور اس کی تکذیب کی وجہ سے نہیں۔ کیونکہ ارتکاب کے وقت سزائے آخرت کا خوف ہونا اور آئندہ کے لئے توبہ کا عزم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کبیرہ پر وارد وعید کی تصدیق اس کے دل میں موجود ہے

قولہ: نعم الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال مقدر یہ ہے کہ بعض کبائر کے ارتکاب کو اہل شرع کفر قرار دیتے ہیں۔ پھر آپ نے کیسے کہا کہ کبیرہ کا ارتکاب تصدیق قلبی کے منافی نہیں ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ شارع نے بعض گناہوں کو اس تکذیب کی علامت قرار دیا ہے جو تصدیق کے منافی ہے اور ان کا علامت تکذیب ہونا دلیل شرعی سے معلوم ہوا ہے۔ جیسے بت کو سجدہ کرنا۔ قرآن کریم کو معاذ اللہ نجاست میں ڈالنا کلمات کفر بکنا، یا کوئی ایسا کام کرنا جس کا کفر ہونا دلائل سے ثابت ہے۔ اس لئے کہ افعال مذکورہ کا کفر ہونا اجماع امت سے ثابت ہے اور جو حکم اجماع سے ثابت ہو وہ کلام شارع سے ثابت ہے۔ کیونکہ اجماع کا حجت ہونا شارع علیہ السلام کے کلام لا تجتمع امتی علی الضلالۃ سے ثابت ہوا ہے۔ اس بناء پر ہم کہتے ہیں کہ اگر کبیرہ کا ارتکاب ایسے انداز میں ہو جو اس کے اس کبیرہ کے حلال ہونے کا اعتقاد رکھنے پر دلالت کرتا ہے یا اس کبیرہ کو معمولی سمجھنے پر دلالت کرتا ہے تو یہ کفر ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ ارتکاب کبیرہ اس تصدیق کے منافی ہے جو ایمان کی حقیقت ہے۔ بلکہ اس وجہ سے کہ مذکورہ انداز پر ارتکاب کرنا تکذیب کی علامت ہے۔ تقریر مذکور سے وہ شبہ بھی دور ہو جاتا ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ جب ایمان سے مراد تصدیق اور اقرار ہے تو اقرار اور تصدیق کرنے والے مومن کو کسی بھی کفریہ کام کے کرنے یا کفریہ کلمہ کا تلفظ کرنے سے کافر نہ ہونا چاہیے جب تک اس کی طرف سے تکذیب یا شک متحقق نہ ہو جو تصدیق قلبی کے منافی ہے۔ تقریر مذکور سے یہ شبہ اس لئے دور ہو جاتا ہے کہ کفریہ کام کرنے یا کلمات کفر کا تلفظ کرنے کو شارع نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے جو تصدیق کے منافی ہے اس علامت کی بناء پر ہم اس کو

کافر کہیں گے۔

الثانی الآیات والاحادیث الناطقۃ باطلاق المومن علی العاصی کقولہ تعالیٰ یا ایھا الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ وقولہ تعالیٰ یا ایھا الذین آمنوا توبوا الی اللہ توبۃً نصوحا، وقولہ تعالیٰ وان طائفتان من المومنین اقتتلوا الآیۃ وھی کثیرۃ۔ والثالث اجماع الامۃ من عصر النبی علیہ السلام الیٰ یومنا ھٰذا بالصلوٰۃ علی من مات من اھل القبلۃ من غیر توبۃ، والدعاء والاستغفار لھم مع العلم بارتکابھم الکبائر بعد الاتفاق علیٰ ان ذالک لایجوز لغیر المومن۔

ترجمہ دوسری دلیل وہ آیات واحادیث ہیں جو گنہ گار پر لفظ مومن کا اطلاق کررہی ہیں جیسے اللہ تعالےٰ کا فرمان اے ایمان والو تم پر مقتولین کے بارے میں قصاص فرض کیا گیا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان اے ایمان والو۔ اللہ تعالےٰ کے سامنے سچی توبہ کرو۔ اور اللہ تعالےٰ کا یہ فرمان کہ اگر دو مومن گروہ آپس میں لڑائی کریں۔ اور اس طرح کی آیات بہت ہیں۔ اور تیسری دلیل نبی علیہ السلام کے عہد سے لے کر اب تک امت کا اہل قبلہ میں سے ہر اس شخص کی نماز جنازہ پڑھنے پر اجماع ہے جو بغیر توبہ کے مرگیا ہو اور ان کے مرتکب کبائر ہونے کو جاننے کے باوجود ان کے لئے دعا اور استغفار کرنا ہے۔ اس بات پر متفق ہونے کے بعد کہ غیر مومن کے واسطے یہ سب جائز نہیں ہے۔

تشریح مرتکب کبیرہ کے مومن ہونے پر دوسری دلیل وہ آیات واحادیث ہیں جن میں اس پر مومن کا اطلاق کیا گیا ہے۔ مثلاً ارشاد باری تعالےٰ " یا ایھا الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ " وجہ استدلال یہ ہے کہ قصاص قتل ناحق کا ارتکاب کرنے والے پر واجب ہے اور قتل ناحق کا ارتکاب کرنے والا مرتکب کبیرہ ہے۔ اس کے باوجود اللہ تعالےٰ نے انھیں یا ایھا الذین آمنوا کے لفظ سے خطاب فرمایا جو اس بات کی دلیل ہے کہ کبیرہ بندۂ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا۔ اسی طرح اللہ کا ارشاد ہے " یا ایھا الذین آمنوا توبوا الی اللہ توبۃً نصوحا " وجہ استدلال یہ ہے کہ صغائر تو بغیر توبہ کے اِن الحسنات یذھبن السیأت (ترجمہ) نیکیاں چھوٹے چھوٹے گناہوں کا خاتمہ کردیتی ہیں۔ کے تحت معاف ہوجاتے ہیں۔ معلوم ہوا آیت میں توبہ کا حکم مرتکبین کبائر کو ہے اس کے باوجود انھیں یا ایھا الذین آمنوا کہہ کر خطاب فرمایا جو اس بات کی دلیل ہے کہ کبیرہ بندۂ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا۔ اسی طرح اہل ایمان کا قتال یا باہمی گناہ کبیرہ ہے۔ اور باہم لڑنے والے دونوں مومن گروہ مرتکب کبیرہ ہیں پھر بھی اللہ تعالےٰ نے اپنے ارشاد " وَاِن طائفتان من المومنین اقتتلوا " میں دونوں

کو مومن گروہ کہا جس سے معلوم ہوا کہ ارتکاب کبیرہ کے سبب بندہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ اہل حق کی تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر مرتکب کبیرہ مومن نہ ہوتا تو نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد سے لیکر اس وقت تک امت کا بلا توبہ مرجانے والے مرتکب کبیرہ کی نماز جنازہ پڑھنے۔ اس کے لئے دعاء و استغفار کرنے پر اجماع نہ ہوتا جبکہ اس بات پر امت کا اتفاق ہے کہ غیر مومن کی نماز جنازہ پڑھنا یا اس کے لئے دعاء استغفار کرنا جائز نہیں۔ لیکن امت کا اہل قبلہ میں سے بلا توبہ مرجانے والے شخص کی نماز جنازہ پڑھنے اس کے لئے دعاء و استغفار کرنے پر امت کا اجماع ہے۔ معلوم ہوا کہ ارتکاب کبیرہ کی وجہ سے بندہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا اور یہ کہ وہ ہماری دعاء و استغفار کا مستحق ہے۔

واحتجت المعتزلة بوجهين، الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مومن وهو مذهب اهل السنة والجماعة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري، فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق ليس بمومن ولا كافر ولا منافق. والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين. فيكون باطلاً۔

ترجمہ اور معتزلہ نے دو دلیلیں پیش کیں۔ پہلی دلیل یہ کہ امت نے اس بات پر متفق ہونے کے بعد کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے اس بارے میں باہم اختلاف کیا کہ کیا وہ مومن ہے؟ اور یہ اہل السنت والجماعت کا مذہب ہے یا کافر ہے۔ اور یہ خوارج کا قول ہے۔ یا منافق ہے اور یہ حسن بصری کا قول ہے۔ تو ہم نے متفق علیہ کو لے لیا اور مختلف فیہ کو چھوڑ دیا۔ اور کہا کہ وہ فاسق ہے نہ مومن ہے نہ کافر ہے۔ اور نہ منافق ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ ایسے قول کی ایجاد ہے جو سلف کی متفق علیہ بات یعنی ایمان و کفر کے درمیان واسطہ نہ ہونے کے مخالف ہے۔ اس بناء پر یہ قول باطل ہوگا۔

تشریح معتزلہ اپنے اس دعویٰ پر کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر، دو دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ مرتکب کبیرہ کے بارے میں چار اقوال ہیں (۱) فاسق ہے (۲) مومن ہے (۳) کافر ہے (۴) منافق ہے۔ ان چار اقوال میں سے پہلا قول یعنی مرتکب کبیرہ کا فاسق ہونا متفق علیہ ہے اور باقی اقوال مختلف فیہ ہیں۔ مثلاً مومن ہونے کے قائل اہل السنت والجماعت ہیں باقی لوگ اس کی مخالفت کرتے ہیں۔ اور کافر ہونے کے قائل خوارج ہیں۔ باقی لوگ اس سے اختلاف کرتے ہیں۔ اور منافق ہونے کے قائل حسن بصری ہیں، باقی لوگ اس سے اختلاف کرتے ہیں، اس بناء پر ہم نے متفق علیہ قول کو اختیار

کیا اور مختلف فیہ تینوں اقوال کو ترک کیا اور کہا کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے نہ مومن ہے نہ کافر ہے اور نہ منافق ہے
شارح رحمۃ اللہ علیہ نے معتزلہ کی اس دلیل کا یہ جواب دیا کہ مرتکب کبیرہ کے نہ مومن اور نہ کافر ہونے اور
اس طرح ایمان اور کفر کے درمیان واسطہ ہونے کا قول اجماع سلف کے مخالف ہے اور ہر وہ قول جو کہ
اجماع سلف کے مخالف ہو۔ وہ باطل ہے۔ لہٰذا مرتکب کبیرہ کے نہ مومن اور نہ کافر ہونے اور اس طرح ایمان
وکفر کے درمیان واسطہ ہونے کا قول باطل ہوگا۔

قولہ: ان ہٰذا احداث للقول المخالف لما اجمع علیہ السلف۔ الخ ہٰذا کا مشار الیہ مرتکب کبیرہ
کا نہ مومن ہونا اور نہ کافر ہونا ہے۔ سوال یہ ہے کہ حسن بصری بھی سلف میں داخل ہیں حالانکہ وہ ایمان
وکفر کے درمیان واسطہ کے قائل ہیں کیونکہ انھوں نے مرتکب کبیرہ کو نہ مومن کہا نہ کافر بلکہ منافق کہا جس
سے معلوم ہوا کہ نفاق ایمان اور کفر کے درمیان کی چیز ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ منافق
ہونے کے باوجود ان کے نزدیک مومن ہے گویا نفاق سے ان کی مراد نفاق عملی ہے نہ کہ نفاق اعتقادی
اور بعض لوگوں نے یہ بھی جواب دیا کہ اجماع ایمان اور کفر مطلق کے درمیان واسطہ نہ ہونے پر ہے۔ اور
حسن بصری نفاق کو ایمان اور کفر مطلق کے درمیان واسطہ قرار نہیں دیتے۔ بلکہ ایمان وکفر مجاہر یعنی علانیہ
کفر کے درمیان واسطہ قرار دیتے ہیں بایں معنیٰ کہ یہ شخص نہ تو علانیہ کفر کرتا ہے کہ اس کا مومن نہ ہونا معلوم
ہوا اور نہ ہی ایمان کے تمام تقاضوں کو پورا کرتا ہے کہ اس کا مومن ہونا معلوم ہو۔

الثانی انہ لیس بمومن لقولہ تعالیٰ افمن کان مومنا کمن کان فاسقا، جعل المومن
مقابلاً للفاسق، وقولہ علیہ السلام لا یزنی الزانی وھو مومن وقولہ علیہ السلام لا
ایمان لمن لا امانۃ لہ۔ ولا کافر لما تواترت من ان الامۃ کانوا لا یقتلونہ ولا یجرون
علیہ احکام المرتدین ویدفنونہ فی مقابر المسلمین، والجواب ان المراد بالفاسق
فی الآیۃ ھو الکافر فان الکفر من اعظم الفسوق والحدیث وارد علی سبیل التغلیظ والمبالغۃ
فی الزجر عن المعاصی بدلیل الآیات والاحادیث الدالۃ علی ان الفاسق مومن حتی
قال علیہ السلام لابی ذر لما بالغ فی السؤال وان زنی وان سرق علی رغم
انف ابی ذر۔

ترجمہ دوسری دلیل یہ ہے کہ وہ مومن نہیں ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "افمن کان مومنا
کمن کان فاسقا" کی وجہ سے (جس میں) اللہ تعالیٰ نے مومن کو فاسق کا مقابل قرار
دیا ہے۔ اور نبی علیہ السلام کے ارشاد "لا یزنی الزانی وھو مومن" کی وجہ سے اور آپ کے ارشاد

لا ایمان لمن لا امانۃ لہ کی وجہ سے اور کافر بھی نہیں ہے تو اتر سے یہ بات ثابت ہونے کی وجہ سے کہ امت کے لوگ نہ تو اس کو قتل کرتے تھے اور نہ اس پر مرتد ہونے کا حکم لگاتے تھے اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتے تھے۔ اور جواب یہ ہے کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے۔ اور حدیث تغلیظ یعنی حکم میں سختی پیدا کرنے اور معاصی سے روکنے میں زور پیدا کرنے کے طور پر وارد ہے۔ ان آیات و احادیث کے دلیل ہونے کی وجہ سے جو اس بات پر دلالت کرنے والی ہیں کہ فاسق مومن ہے۔ یہاں تک کہ آپ نے حضرت ابوذرؓ سے جبکہ انھوں نے سوال میں زیادتی کی فرمایا کہ اگرچہ زنا کرے اگرچہ چوری کرے ابوذر کی ناگواری کے باوجود۔ (لا الٰہ الا اللہ کہنے والا جنت میں داخل ہوگا)

تشریح اس بات پر کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر، معتزلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن تو اس لئے نہیں کہ مرتکب کبیرہ بالاتفاق فاسق ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد افمن کان مومنا کمن کان فاسقاً میں مومن کو فاسق کا مقابل قرار دیا ہے اور تقابل مغایرت کا مقتضی ہے۔ لہٰذا فاسق جو کہ مرتکب کبیرہ ہے مومن کا مغایر ہوا تو پھر مرتکب کبیرہ مومن نہیں ہو سکتا۔ نیز نبی علیہ السلام نے اپنے ارشاد لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مومن میں زانی سے جو کہ مرتکب کبیرہ ہے ایمان کی نفی فرمائی۔ اسی طرح آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد لا ایمان لمن لا امانۃ لہ میں امانت میں خیانت کرنے والے سے جو کہ مرتکب کبیرہ ہے ایمان کی نفی فرمائی۔ اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن نہیں ہے اور کافر بھی نہیں ہے اس لئے کہ اگر مرتکب کبیرہ کافر ہوتا تو اس کے مرتد ہونے کی وجہ سے اس کو قتل کیا جاتا اور مسلمانوں کے قبرستان میں اس کو دفن نہ کیا جاتا۔ لیکن ایسا نہیں ہوا نہ تو امت نے مرتکب کبیرہ کو قتل کیا نہ اس پر اور کوئی مرتد ہونے کا حکم لاگو کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ کے کافر نہ ہونے پر امت کا عملی اجماع ہے۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے آیت سے استدلال کا یہ جواب دیا کہ آیت میں جس فاسق کو مومن کا مقابل قرار دیا ہے اس سے کافر مراد ہے۔ نہ کہ مرتکب کبیرہ۔ کیونکہ لفظ جب مطلق بولا جائے تو اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ لہٰذا فاسق سے فاسق کامل مراد ہے اور فاسق کامل کافر ہے۔ کیونکہ سب سے بڑا فسق کفر ہی ہے۔ رہی حدیث تو وہ تغلیظ اور تہدید پر محمول ہے۔ یا مقصود ایمان کامل کی نفی ہے یا نور ایمان کا سلب ہو جانا مراد ہے یا حدیث میں حین یزنی سے زنا بطریق الاستحلال والاستخفاف مراد ہے جو یقیناً کفر ہے اور مذکورہ جواب پر شبہ نہ کیا جائے کہ یہ نصوص کو ان کے ظاہری معنی سے بغیر دلیل کے پھیرنا ہے جو کہ جائز نہیں کیونکہ ان نصوص کا ظاہری معنی مراد نہ ہونے پر وہ آیات و احادیث

دلیل ہیں جو فاسق اور مرتکب کبیرہ کے مومن ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ حتیٰ کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا الٰہ الا اللہ پڑھنے والا ضرور جنت میں داخل ہوگا اس پر حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے بار بار سوال کیا کہ اگرچہ وہ زنا اور چوری کرے؟ تو چوتھی مرتبہ میں آپ نے فرمایا کہ ہاں اگرچہ وہ زنا اور چوری کرے تب بھی جنت میں داخل ہوگا ابوذر کی ناگواری کے باوجود۔ یہ حدیث واضح دلیل ہے اس بات کی کہ زنا جیسے کبیرہ کا مرتکب بھی مومن ہے۔

واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة فی ان الفاسق کافر کقوله تعالیٰ ومن لم یحکم بما انزل الله فاولٰئك هم الکافرون وقوله تعالیٰ ومن کفر بعد ذالک فاولٰئك هم الفاسقون۔ وکقوله علیه السلام من ترک الصلوٰة متعمداً فقد کفر، وفی ان العذاب مختص بالکافر کقوله تعالیٰ ان العذاب علیٰ من کذب وتولّٰی۔ لا یصلٰها الا الاشقی الذی کذب وتولّٰی۔ وقوله تعالیٰ ان الخزی الیوم والسوء علی الکافرین الیٰ غیر ذالك۔ والجواب انها متروکة الظاهر للنصوص القاطعة علیٰ ان مرتکب الکبیرة لیس بکافر والاجماع المنعقد علیٰ ذلک علیٰ مامر۔ والخوارج خوارج عما انعقد علیه الاجماع فلا اعتداد بهم۔

ترجمہ اور خوارج نے ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو فاسق کے کافر ہونے کے بارے میں ظاہر ہیں، جیسے اللہ کا یہ ارشاد کہ جو اللہ کے نازل کردہ احکام پر عمل نہ کریں وہی کافر ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ جو اس کے بعد کفر کریں وہی فاسق ہیں اور جیسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کہ جو جان بوجھ کر نماز ترک کرے وہ کافر ہے۔ اور (ان نصوص سے خوارج نے استدلال کیا جو اس بارے میں ظاہر ہیں) کہ عذاب کافر ہی کے ساتھ خاص ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ عذاب اس شخص کو ہوگا جو دحق کی، تکذیب کرے اور اس سے اعراض کرے۔ جہنم میں وہی بدبخت داخل ہوگا۔ جو دحق کی تکذیب اور اس سے اعراض کرے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ رسوائی اور عذاب کافروں ہی کو ہوگا۔ وغیر ذالک۔

اور جواب یہ ہے کہ (آیات مذکورہ اور حدیث کا) ظاہری معنیٰ متروک ہے مراد نہیں ہے۔ ان نصوص قطعیہ کی وجہ سے جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے اور اجماع کی وجہ سے جو اس بات پر منعقد ہے جیساکہ گذر چکا۔ اور خوارج اس چیز سے باہر ہیں جس پر اجماع ہو چکا ہے تو ان کی کوئی اہمیت نہیں۔

تشریح ماسبق میں بیان ہوچکا ہے کہ خوارج کے نزدیک مرتکب کبیرہ کافر ہے۔ انھوں نے اپنے مذہب پر ایک تو ان نصوص سے استدلال کیا ہے جن سے بظاہر فاسق کا کافر ہونا معلوم ہوتا ہے دوسرے ان نصوص سے بھی استدلال کیا ہے جن سے عذاب کا کافر کے ساتھ خاص ہونا معلوم ہوتا ہے جن نصوص سے فاسق کا کافر ہونا معلوم ہوتا ہے ان میں ایک تو اللہ تعالی کا ارشاد " ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ھم الکافرون " وجہ استدلال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ بالاتفاق فاسق ہے۔ اللہ کے نازل کردہ احکام پر عمل کرنے والا نہیں ہے۔ اور آیت مذکورہ کی رو سے اللہ کے نازل کردہ احکام پر عمل نہ کرنے والے کافر ہیں۔ لھٰذا مرتکب کبیرہ کافر ہے دوسری آیت " ومن کفر بعد ذالک فاولئک ھم الفاسقون " ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ بالاتفاق فاسق ہے اور آیت مذکورہ میں " الفاسقون " خبر کو معرف باللام لاکر فاسق کو کافر میں منحصر کیا ہے۔ معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ کافر ہی ہے تیسری نص حدیث " من ترک الصلوۃ متعمدا فقد کفر " ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ جان بوجھ کر نماز ترک کرنے والا مرتکب کبیرہ ہے جس کو حدیث میں صراحۃً کافر کہا گیا ہے اور جو نصوص بظاہر عذاب کے کافر کے ساتھ ہونے پر دلالت کرنے والے ہیں وہ ان العذاب علی من کذب وتولی جیسی آیات ہیں وجہ استدلال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ عذاب دیا جائے گا اور مذکورہ آیات کی رو سے عذاب دیا جانا حق کی تکذیب کرنے والے کے ساتھ خاص ہے جو یقیناً کافر ہے لہذا مرتکب کبیرہ کافر ہے اور جواب یہ ہے کہ جب نصوص قطعیہ اس بات پر دال ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے نیز اجماع امت بھی اسی پر ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے جیسا کہ گذر چکا ہے کہ عہد نبوت سے لیکر آج تک امت کا اجماع مرتکبین کبائر کی نماز جنازہ پڑھنے اور ان کے واسطے دعاء واستغفار کرنے پر رہا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ خوارج کے پیش کردہ نصوص کا ظاہری معنی مراد نہیں۔ رہا سوال یہ کہ جب خوارج مرتکب کبیرہ کو کافر کہتے ہیں تو ان کے بغیر کافر نہ ہونے پر اجماع کیسے منعقد ہوجائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اجماع اہل سنت والجماعت کا معتبر ہے اور خوارج اہل السنت والجماعت سے خارج ہیں۔ لھٰذا ان کی مخالفت اجماع کے انعقاد میں حارج نہ ہوگی

واللہ تعالی لا یغفر ان یشرک بہ باجماع المسلمین لکنھم اختلفوا فی انہ ھل یجوز عقلا ام لا، فذھب بعضھم الی انہ یجوز عقلا، وانما علم عدمہ بدلیل السمع وبعضھم الی انہ یمتنع عقلا لان قضیۃ الحکمۃ التفرقۃ بین المسئی والمحسن والکفر نھایۃ فی الجنایۃ لا یحتمل الاباحۃ ورفع الحرمۃ اصلا، فلا یحتمل العفو

ورفع الحرامة، وایضا الکافر یعتقده حقا، ولا یطلب له عفوا أو مغفرة فلم یکن العفو عنه حکمة۔ وایضاھو اعتقاد الابد، فیوجب جزاء الابد۔ وھذا بخلاف سائر الذنوب

ترجمہ اور باجماع مسلمین اللہ تعالیٰ اس بات کو نہیں معاف کرینگے کہ ان کے ساتھ (الوہیت یا استحقاق عبادت میں) کسی کو شریک کیا جائے۔ البتہ اس بارے میں ان میں اختلاف ہے کہ کیا شرک کا معاف کیا جانا، عقلاً جائز ہے یا نہیں؟ تو بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ عقلاً جائز ہے اور اس کا واقع نہ ہونا دلیل سمعی سے معلوم ہوا ہے اور بعض کا مذہب یہ ہے کہ عقلاً محال ہے۔ اس لئے کہ حکمت کا تقاضا بدکار اور نیکوکار کے درمیان فرق کرنا ہے اور کفر انتہائی درجہ کا جرم ہے اباحت کا اور حرمت ختم کئے جانے کا احتمال نہیں رکھتا۔ لہٰذا معاف کئے جانے اور سزا ختم کردئے جانے کا بھی احتمال نہیں رکھتا۔ اور نیز کافر اس کو حق سمجھتا ہے اور اس کے لئے معافی اور مغفرت کا طلب گار نہیں ہوتا تو اس کو معاف کرنا حکمت اور دانش مندی نہیں ہے۔ نیز کفر اس کا ہمیشہ کے لئے اعتقاد ہے پس وہ ہمیشہ کے لئے سزا کو واجب کریگا اور یہ دیگر گناہوں کے برخلاف ہے۔

تشریح تمام مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ شرک اور کفر معاف نہیں فرمائیں گے۔ البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ معاف کرنا عقلاً جائز اور ممکن ہے یا نہیں؟ تو اشعریہ جو اشیاء میں حسن وقبح عقلی نہیں مانتے ان کا کہنا ہے کہ کفر وشرک کا معاف کیا جانا عقلاً ممکن ہے۔ کیونکہ معاف کرنا اللہ کا فعل ہے اور اللہ کا کوئی فعل قبیح نہیں ہے۔ لھذا عقلاً یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کافر اور مشرک کو معاف کر کے جنت میں داخل فرمادیں اور مومن مطیع کو مخلّد فی النار کردیں۔ البتہ دلیل سمعی سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کفر وشرک کو معاف نہیں کرینگے اور دلیل سمعی وہ نصوص ہیں جن میں کفار ومشرکین کے مخلد فی النار ہونے کی خبر دی گئی ہے۔ اس کے برخلاف معتزلہ اور بعض ماتریدیہ جو حسن وقبح کے عقلی ہونے کے قائل ہیں کہتے ہیں کہ کفر وشرک کا معاف کیا جانا عقلاً ممکن نہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ان حضرات کی چار دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور حکیم کی حکمت ودانائی کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نیکوکار اور بدکار کے درمیان فرق قائم رکھے۔ سو اگر کافر ومشرک کو معاف کر کے جنت میں داخل فرمادے تو نیکوکار اور بدکار کے درمیان کوئی فرق باقی نہ رہے گا اور یہ مقتضائے حکمت کے خلاف ہونے کی بناء پر عقلاً جائز نہیں۔ اس دلیل کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ دلیل اس اعتقاد پر مبنی ہے کہ نیکوکار اور بدکار کے درمیان فرق رکھنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ فرق بدکار کو معاف نہ کرنے اور اس کو عذاب

دینے میں ہی منحصر نہیں۔ بلکہ نیکو کار اور بدکار کے درمیان فرق دوسرے طریقوں سے بھی قائم رکھا جاسکتا ہے مثلاً یہ کہ جنت میں دونوں کو رکھتے ہوئے بدکار کو دیدار خداوندی یا دیگر بعض نعمتوں سے محروم رکھا جائے۔ تیسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ حکیم ہیں۔ مگر اس کی ہر حکمت کا ہم کو معلوم ہونا ضروری نہیں۔ تو ایسا جائز ہے کہ نیکو کار اور بدکار کے درمیان فرق نہ کرنے میں ایسی ہی کوئی حکمت ہو۔ جو ہم کو معلوم نہ ہو۔ دوسری دلیل معتزلہ وغیرہ کی یہ ہے کہ کفر ایسا سنگین جرم ہے جو معصیت میں انتہا کو پہنچا ہوا ہے۔ اس سے بڑا کوئی جرم نہیں۔ اس بناء پر وہ کسی بھی حال میں مباح کئے جانے اور حرمت کے زائل کئے جانے کا احتمال نہیں رکھتا۔ برخلاف دیگر گناہوں کے کہ بعض اوقات وہ مباح قرار دئے جاتے ہیں اور ان کی حرمت ختم کر دی جاتی ہے۔ مثلاً اکراہ کی صورت میں۔ اسی طرح دواء کی غرض سے شراب پینا جبکہ مرض کا اور کوئی علاج نہ ہو۔ سو جب کفر و شرک دیگر گناہوں کے برخلاف کسی حال میں مباح کئے جانے کے قابل نہیں تو ان کا معاف کیا جانا بھی عقلاً جائز نہیں۔ تیسری دلیل یہ کہ چونکہ کافر اپنے کفر و شرک کو حق سمجھتا ہے۔ جس کی بناء پر وہ معافی و مغفرت کا طلب گار نہیں ہوتا۔ تو اس کو معاف کرنا خلاف حکمت ہے اور اللہ تعالیٰ کا خلاف حکمت کام کرنا عقلاً ممکن نہیں۔ لہٰذا کفر اور شرک کو معاف کرنا عقلاً ممکن نہیں۔ جواب یہ ہے کہ معافی نہ مانگنے والے کو معاف کرنے کا خلاف حکمت ہونا دعویٰ بغیر دلیل کے ہے اس کے برخلاف ہم کہتے ہیں کہ نہ مانگنے والے کو دینا اعلیٰ درجہ کا کرم ہے۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ کفر ہمیشہ کا اعتقاد ہے کیونکہ کافر کا ارادہ ہمیشہ کفر کرنے کا تھا اگر وہ ہمیشہ زندہ رہتا۔ لہٰذا سزا بھی اس کو دائمی اور ہمیشہ کے لئے ہونی چاہیئے۔ برخلاف دیگر گناہوں کے۔ مثلاً گنہ گار مومن کا ارادہ ہمیشہ اس گناہ کے کرنے کا نہیں ہوتا بلکہ اس کی خواہش ہوتی ہے کہ اس کو توبہ کی توفیق ہو جائے۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے۔ کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ کفر ابدی اعتقاد ہے بلکہ موت سے وہ ختم ہو جائے گا۔

وَیغفر ما دون ذالک لمن یشاء من الصغائر والکبائر مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة وفی تقریر الحکم ملاحظة للآیة الدالة علی ثبوته، والآیات والاحادیث فی هذا المعنی کثیرة. والمعتزلة یخصّصونها بالصغائر وبالکبائر المقرونة بالتوبة، وتمسّکوا بوجهین الاول الآیات والاحادیث الواردة فی وعید العصاة والجواب انها علی تقدیر عمومها انما تدل علی الوقوع دون الوجوب، وقد کثرت النصوص فی العفو فیخصّص المذنب المغفور عن عمومات الوعید، وزعم بعضهم ان الخلف فی الوعید کرم فیجوز من الله تعالیٰ والمحققون علیٰ خلافه کیف وهو تبدیل للقول وقد قال الله تعالیٰ

ما یُبدّل القول لدیّ۔

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ جس کے لئے چاہیں گے شرک کے علاوہ گناہ معاف کردینگے۔ خواہ صغائر ہوں یا کبائر۔ توبہ کے ساتھ ہوں یا بلا توبہ، برخلاف معتزلہ کے۔ اور اس مسئلہ کے بیان کرنے میں اس آیت کا لحاظ ہے جو اس کے ثبوت پر دلالت کرنے والی ہے اور اس مضمون کے بارے میں آیات و احادیث بہت ہیں اور معتزلہ مغفرت اور معافی کو صغائر کے ساتھ اور ان کبائر کے ساتھ خاص کرتے ہیں جو توبہ کے ساتھ ہوں اور انھوں نے دو طریقوں سے استدلال کیا ہے اول وہ آیات اور احادیث ہیں جو گنہ گار کی وعید کے سلسلے میں وارد ہیں اور جواب یہ ہے کہ ان کو عام ماننے کی صورت میں وہ صرف وقوع پر دلالت کرتی ہیں وجوب پر دلالت نہیں کرتیں اور معافی کے سلسلہ میں نصوص کثرت سے ہیں۔ لہٰذا معاف کئے جانے والے گنہ گار کو اس وعید کے عموم سے مستثنیٰ کیا جائے گا۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ وعید خلافِ کرم ہے تو اللہ کی طرف سے جائز ہے اور محققین اس کے خلاف ہیں ایسا کیسے ہوسکتا ہے۔ درال حالیکہ یہ بات کو بدلنا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ فرما چکے ہیں کہ میرے یہاں بات بدلا نہیں کرتی۔

۶۷ **تشریح** کفر و شرک کے معاف نہ کئے جانے اور اس کے علاوہ باقی تمام گناہوں کے قابل مغفرت و معافی ہونے کو بیان کرنے کے لئے ماتن رحؒ نے جو عبارت اختیار کی ہے وہ اس آیت سے اقتباس ہے جو اس مسئلہ کی دلیل ہے۔ مقصود اس سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ یہ مسئلہ آیتِ قرآنی سے ثابت ہے اور وہ آیت یہ ہے "ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذالک لمن یشاء" پھر معلوم ہونا چاہیئے کہ اہل السنت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ جس کے لئے چاہیں گے۔ شرک کے علاوہ ہر گناہ معاف فرمائیں گے، چاہے وہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ۔ اور کبیرہ ہونے کی صورت میں چاہے بندہ نے اس سے توبہ کرلی ہو یا بغیر توبہ کے مرگیا ہو۔ اور دلیل مذکورہ آیت ہے کیونکہ "ما دون ذالک" میں لفظ "ما" اپنے عموم کے سبب مذکورہ سب ہی گناہوں کو شامل ہے اور کفر و شرک کے علاوہ ہر گناہ کے معاف کئے جانے کے بارے میں چاہے وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ اور کبیرہ ہونیکی صورت میں چاہے بندہ نے اس سے توبہ کرلی ہو یا بلا توبہ مرگیا ہو آیات اور احادیث کثرت سے موجود ہیں مثلاً باری تعالیٰ کا ارشاد "قل یعبادی الذین اسرفوا علی انفسھم لا تقنطوا من رحمۃ اللہ ان اللہ یغفر الذنوب جمیعا" اسی طرح باری تعالیٰ کا ارشاد "ان ربک لذو مغفرۃ للناس علی ظلمھم" اہل السنت والجماعت کے برخلاف معتزلہ آیت مذکورہ میں مغفرت کو صغائر کے ساتھ ۶۸ اور ان کبائر کے ساتھ خاص کرتے ہیں جن کا ارتکاب کرنے کے بعد بندہ نے توبہ کرلی ہو۔ رہا وہ کبیرہ

جس کا مرتکب بغیر توبہ کئے مر گیا ہو معتزلہ کے نزدیک کفر کا ہم پلہ ہے، بایں معنی کہ کافر اور مرتکب کبیرہ جو کبیرہ سے توبہ کئے بغیر مر گیا ہو۔ دونوں مخلد فی النار رہوں گے۔ معتزلہ کی پہلی دلیل وہ آیات واحادیث ہیں جن میں گنہ گاروں کے لئے عذاب کی وعید آئی ہے۔ مثلاً " ومن یقتل مومناً متعمداً فجزاؤہم جہنم خالداً فیہا " اسی طرح باری تعالیٰ کا ارشاد " إنّ الفجار لفی جحیم " اور اس جیسی بہت سی آیات واحادیث جن میں مختلف عنوانات سے کبائر پر عذاب کی وعید ہے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ نصوص میں کبائر پر وعید اور عذاب کی خبر موجود ہے۔ بس اگر اللہ تعالےٰ کبائر کو معاف فرما دے اور سزا نہ دے تو اللہ کی طرف وعید خلافی کی نسبت اور مذکورہ نصوص کا اپنی خبر میں کاذب ہونا لازم آئے گا جو باطل ہے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ گنہ گاروں کی وعید کے سلسلہ میں جو نصوص وارد ہیں۔ اگر ان کو عام اور تمام اہل کبائر کو شامل مان لیا جائے تو زیادہ سے زیادہ ان نصوص سے عذاب کا وقوع معلوم ہوتا ہے۔ یعنی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اللہ تعالےٰ اہل کبائر کو سزا دینگے جبکہ محل نزاع وقوع نہیں بلکہ وجوب ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اہل کبائر کو سزا دینا اللہ پر واجب نہیں جس کو چاہیں گے معاف فرما دیں گے اگرچہ وہ بلا توبہ مر گیا ہو۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ اس مرتکب کبیرہ کو جو بلا توبہ مر گیا ہو سزا دینا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ نصوص ان آیات کے معارض ہیں جو شرک کے علاوہ تمام گناہوں کی معافی پر عموم کے ساتھ دلالت کرتی ہیں چاہے صغائر ہوں یا کبائر پھر خواہ ایسے کبائر ہوں جن سے بندہ نے توبہ کر لی ہو یا ایسے کبائر جن سے توبہ کئے بغیر مر گیا ہو۔ مثلاً " ویعفو عن کثیر " ویغفر مادون ذلک۔ ان ربک لذو مغفرۃ للناس علیٰ ظلمھم۔ ان اللہ یغفر الذنوب جمیعا۔ وغیر ذالک من الآیات۔ لہٰذا ان آیات کی وجہ سے وہ گنہ گار جس کی مغفرت اللہ کی مشیت میں ہوگی اگرچہ وہ مرتکب کبیرہ ہو جو بلا توبہ مر گیا ہو۔ معتزلہ کی پیش کردہ نصوص کے عموم سے مستثنیٰ ہوگا۔ اور وہ نصوص عام مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہوں گی۔ یہ جواب محققین ماتریدیہ کی رائے پر ہے۔ جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جس طرح وعدہ خلافی نہیں کرتا اسی طرح وعید خلافی بھی نہیں کرے گا۔

۱۹ قولہ: وزعم بعضھم۔ مراد اشاعرہ ہیں جن کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وعید خلافی کرنا جائز ہے۔ وہ معتزلہ کی دلیل کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اگرچہ تمہاری پیش کردہ نصوص میں کبائر پر سزا کی وعید ہے۔ پھر بھی اللہ تعالےٰ جس کو چاہیں گے معاف کر دینگے۔ کیونکہ وعدہ خلافی تو مذموم اور ناپسندیدہ ہے۔ مگر وعید خلافی مذموم نہیں۔ بلکہ اعلیٰ درجہ کا کرم ہے۔ جیسے کوئی حاکم کسی کو قتل کی دھمکی دے۔

پھر اس کو معاف کر دے تو اس وعید خلافی کو مذموم نہیں بلکہ حاکم کا کرم سمجھا جاتا ہے۔ مگر محققین ماتریدیہ اس کے خلاف ہیں اور کیسے خلاف نہ ہوں جبکہ اس سے اپنی بات کو بدلنا لازم آتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ صاف صاف فرما چکے ہیں۔ "ما یبدّل القول لدیّ"۔ ترجمہ۔ میری یہاں بات بدلتی نہیں۔ یعنی جو کہہ دیا وہ پورا کرتا ہوں۔ لیکن اس ارشاد کی یہ بھی توجیہ ہوسکتی ہے کہ کریم جب کسی وعید کی خبر دے تو اس کی شان کے لائق یہ بات ہے کہ اپنی اس خبر کو اپنی مشیت پر موقوف کرے۔ اگرچہ مشیت کی صراحت نہ کرے تو مثلاً جب کہے گا کہ میں فلاں ظالم کو سزا دوں گا تو مطلب یہ ہے کہ اگر معاف نہ کیا تو سزا دوں گا۔ اور اگر چاہوں گا تو معاف بھی کر دوں گا۔ اس بات کی تائید ایک حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ جس کو بیہقی نے بعث ونشور کے ذیل میں حضرت انس سے روایت کیا ہے کہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "من وعده الله علیٰ عمل ثوابا فهو منجزه له ومن اوعده علیٰ عمل عقابا فهو بالخیار إن شاء عذبه وان شاء غفرله۔ ترجمہ۔ اگر کسی سے اللہ تعالیٰ کسی عمل پر ثواب کا وعدہ فرمائیں۔ تو اس کو پورا کریں گے۔ اور اگر کسی عمل پر سزا کی وعید فرمائیں تو انھیں اختیار ہے اگر چاہیں گے سزا دیں گے اور اگر چاہیں گے معاف کر دیں گے۔ ▲ واللہ اعلم بالصواب ▲

الثانی ان المذنب اذا علم انه لایعاقب علیٰ ذنبه کان ذالك تقریرًا له علی الذنب و اغراء للغیر علیه وهذا ینافی حکمة ارسال الرسل، والجواب ان مجرّد جواز العفو لا یوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم کیف والعمومات الواردة فی الوعید المقرونة لغایة من التهدید ترجح جانب الوقوع بالنسبة الیٰ کل واحدٍ وکفیٰ به زاجرًا۔

ترجمہ دوسری دلیل یہ ہے کہ گنہ گار کو جب اس بات کا یقین ہو جائے گا کہ اس کو اس کے گناہ پر سزا نہیں دی جائے گی۔ تو یہ اس کو گناہ پر برقرار رکھنے اور دوسرے کو گناہ پر آمادہ کرنے کا ذریعہ اور سبب ہوگا اور یہ ارسال رسل کی حکمت کے منافی ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ صرف معافی کا جواز اور امکان سزا نہ ہونے کا گمان بھی پیدا نہیں کرتا۔ یقین تو در کنار۔ کیسے ہوسکتا ہے جبکہ وعید کے سلسلہ میں وارد عام آیات جو انتہائی تہدید پر مشتمل ہیں۔ ہر ایک کی نسبت سزا واقع ہونے کے پہلو کو ترجیح دیتی ہیں۔ اور زجر کے لئے اتنی بات کافی ہے۔

تشریح مغفرت کے صغائر اور صرف ان کبائر کے ساتھ جن سے بندہ نے توبہ کرلی ہو۔ خاص ہونے کی دوسری دلیل معتزلہ کی طرف سے یہ پیش کی جاتی ہے کہ اگر گناہ گار یعنی اس مرتکب کبیرہ کو جو بغیر توبہ مرگیا یہ یقین ہو جائے گا کہ اسے اپنے گناہ پر سزا نہیں ملے گی اور یہ کہ اللہ تعالیٰ اس کا گناہ معاف

کردے گا۔ تو یقیناً اس کو اپنے گناہ پر برقرار اور قائم رہنے بلکہ دوسروں کو بھی گناہ پر آمادہ کرنے کا سبب بنے گا. جو ارسال رسل کی حکمت کے منافی ہے کیونکہ رسول بھیجنے کا مقصد تو یہ ہے کہ وہ بندوں کو گناہ سے روکیں۔ لیکن رسول جب یہ بتلاتا پھرے گا کہ گھبرانے کی کوئی بات نہیں اللہ تمھارے سارے گناہ معاف کر دے گا۔ صغیرہ ہوں یا کبیرہ۔ توبہ کر کے مرو چاہے بلا توبہ مرو. تو ایسی صورت میں بندہ ہرگز گناہ سے نہیں رکے گا اور ارسال رسل کا مقصد فوت ہو جائے گا. جواب یہ ہے کہ کفر و شرک کے علاوہ باقی تمام گناہوں کی مغفرت کو ہم صرف جائز اور ممکن کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جس کے لئے چاہے گا معاف فرما دے گا اگرچہ وہ ایسا کبیرہ ہو جس سے توبہ کئے بغیر بندہ مر گیا۔ اور محض مغفرت کے جواز و امکان سے سزا نہ ہونے کا یقین تو درکنار گمان بھی ضروری نہیں. بالخصوص اس وقت جبکہ سزا کی وعید کے سلسلہ میں وارد ہونے والی عام نصوص اس قدر تہدید پر مشتمل ہیں. جو ہر گنہ گار کی نسبت سزا کے واقع ہونے کے پہلو کو ترجیح دیتی ہیں. یہی بات گناہوں سے روکنے کے لئے کافی ہے۔

ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا، لدخولها تحت قوله تعالىٰ ويغفر ما دون ذالك لمن يشآء، ولقوله تعالىٰ لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها، والاحصاء انما يكون للسوال والمجازاة، الى غير ذالك من الآيات و الاحاديث، وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه، لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعيّة على انه لا يقع كقوله تعالىٰ إن تجتنبوا كبآئر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيّاٰتكم، واجيب بانّ الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل، وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكلّ ملة واحدة في الحكم او الى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهّد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم، والعفو عن الكبيرة هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله اذا لم تكن عن استحلال، والاستحلال كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق، وبهذا يأوّل النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار وعلى سلب الايمان عنهم۔

ترجمہ اور صغیرہ پر سزا ہونا ممکن ہے چاہے اس کا ارتکاب کرنے والا کبیرہ سے بچتا رہا ہو یا نہ بچا ہو

اس لئے کہ صغیرہ اللہ تعالیٰ کے قول "ویغفر ما دون ذالک لمن یشاء" کے تحت داخل ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے بطور حکایت ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ نامۂ اعمال سے کوئی چھوٹا یا بڑا گناہ نہیں چھوٹا ہے مگر یہ کہ اس نے ہر ایک کو قلم بند کر رکھا ہے اور قلم بند کرنا سوال اور سزا دینے کے لئے ہے اور اس کے علاوہ آیات اور احادیث ہیں۔ اور بعض معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ (مرتکب صغیرہ) اگر کبائر سے اجتناب کرتا رہا ہو۔ تو اس کو سزا دینا جائز نہیں۔ بایں معنیٰ نہیں کہ عقلاً ایسا محال ہے۔ بلکہ بایں معنیٰ کہ ایسا ہوگا نہیں۔ اس بات پر دلائل سمعیہ موجود ہونے کے سبب کہ (صغیرہ پر سزا) نہیں ہوگی۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ اگر تم کبائر سے جن سے تم کو روکا جاتا ہے اجتناب رکھو گے تو ہم تمہارے چھوٹے گناہوں کو معاف کر دینگے۔ اور اس کا یہ جواب دیا گیا کہ کبیرہ مطلقہ کفر ہے۔ اس لئے کہ وہی کامل ہے اور لفظ کو جمع لانا انواعِ کفر کے اعتبار سے ہے۔ اگرچہ سب حکم کے اعتبار سے ملتِ واحدہ ہیں۔ یا لفظ کبائر کو جمع لانا، کفر کے ان افراد کے اعتبار سے ہے جو مخاطب افراد کے ساتھ قائم ہیں۔ جیسا کہ یہ قاعدہ ہے کہ جمع کے مقابل میں جمع لانا افراد پر افراد کے تقسیم ہونے کا مقتضی ہے۔ جیسے ہمارا قول وہ لوگ اپنی سواریوں پر سوار ہوئے اور انھوں نے اپنے کپڑے پہنے۔ اور کبیرہ سے درگذر کرنا بھی جائز اور ممکن ہے۔ یہ بات اگرچہ ماسبق میں مذکور ہے۔ مگر اس لئے دوبارہ ذکر کیا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ جرم کی سزا نہ دینے پر لفظ عفو کا بھی اطلاق ہوتا ہے۔ جس طرح لفظ مغفرت کا اطلاق ہوتا ہے اور تاکہ اس سے ماتن رح کا یہ قول جڑ جائے کہ (کبیرہ کی معافی کا جواز و امکان) اس وقت ہے جبکہ وہ کبیرہ حلال سمجھنے کی وجہ سے صادر ہو۔ اور حلال سمجھنا کفر ہے۔ کیونکہ اس میں وہ تکذیب موجود ہے جو تصدیق کے منافی ہے اور یہی مطلب بیان کیا جائیگا ان نصوص کا جو گنہ گاروں کے مخلد فی النار ہونے پر یا ان سے ایمان کے سلب کئے جانے پر دلالت کرنے والی ہیں۔

تشریح اہل السنت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا بندہ کو اس کے صغیرہ گناہ پر سزا دینا جائز اور ممکن ہے چاہے وہ کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو یا نہیں۔ دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد "ویغفر ما دون ذالک لمن یشاء" میں ما دون ذالک یعنی شرک کے علاوہ تمام گناہوں کی مغفرت کو جن میں صغیرہ بھی داخل ہیں۔ اپنی مشیت پر موقوف فرمایا ہے۔ اور جب صغیرہ سمیت تمام گناہوں کی مغفرت اللہ کے چاہنے پر موقوف ہے کوئی لازم اور ضروری نہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سزا بھی دے سکتے ہیں۔ اگرچہ گناہ صغیرہ ہو جس کا مرتکب کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ارشاد قرآنی "لا یغادر صغیرۃ ولا کبیرۃ الا احصٰھا" میں نامۂ اعمال

کی یہ کیفیت بیان کی گئی ہے کہ اس میں صغیرہ وکبیرہ ہر گناہ قلم بند ہوگا اور صغیرہ کا نامۂ اعمال میں قلم بند کیا جانا اس پر سزا دینے کے لئے ہی ہوگا کیونکہ اگر اس پر سزا نہ ہوتی تو نامۂ اعمال میں اس کا اندراج دیکھ کر کفار خوف زدہ نہ ہوتے اور جزع فزع نہ کرتے۔ حالانکہ وہ خوفزدہ ہوں گے۔ جیسا کہ پوری آیت کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے پوری آیت یہ ہے۔ وَوُضِعَ الکتاب، فتری المجرمین مشفقین ممّا فیہ ویقولون یا ویلتنا ما لھٰذا الکتاب لا یغادر صغیرۃ ولا کبیرۃ الا احصٰھا، ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا یظلم ربک احدا۔ ترجمہ۔ اور نامۂ اعمال رکھ دیا جائے گا پس اے مخاطب تو مجرموں کو دیکھے گا خوفزدہ اس سے جو اس میں ہوگا اور کہیں گے۔ ہائے ہماری کم بختی۔ یہ کیسا نامۂ اعمال ہے کہ اس سے کوئی بھی صغیرہ وکبیرہ نہیں چھوٹا ہے مگر یہ کہ ہر ایک کو قلم بند کر رکھا ہے۔

حاصل یہ کہ مجرمین کا اپنے نامۂ اعمال میں صغائر وکبائر کے اندراج کو دیکھ کر کے خوفزدہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ صغیرہ بھی اسباب عقاب میں سے ہے اس پر عقاب اور سزا ممکن ہے۔

اہل السنت والجماعت کے برخلاف بعض معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ صغیرہ کا مرتکب اگر کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو تو اس کو سزا دینا جائز نہیں ہے۔ مگر نا جائز ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ عقلاً محال ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کو سزا نہ ہوگی کیونکہ ایسے مرتکب صغیرہ کو سزا نہ ہونے پر سمعی دلائل موجود ہیں۔ ان دلائل میں سے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "اِن تجتنبوا کبائر ما تنھون عنہ نکفر عنکم سیاتکم"۔ ترجمہ اگر تم ان کبائر سے اجتناب کرتے رہو گے جن سے تم کو منع کیا جاتا ہے تو ہم تمہارے صغائر معاف کر دینگے۔ انتہی مذکورہ ارشاد الٰہی میں سیأت سے صغائر مراد ہیں۔ کیونکہ وہ کبائر کے مقابل میں مذکور ہے۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ آیت میں کبیرہ سے کفر مراد ہے اس لئے کہ لفظ کبائر مطلق ہے اور مطلق سے اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے اور کبیرہ کا فرد کامل کفر ہے۔ رہا یہ شبہ کہ کبائر جمع کا صیغہ ہے اور کفر مفرد ہے۔ تو جمع کی تفسیر مفرد کے ساتھ کیونکر صحیح ہو سکتی ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے دو جواب دئے ہیں۔ پہلا جواب تو یہ کہ کفر کے انواع بہت ہیں۔ مثلاً مجوسیت، یہودیت، نصرانیت، بت پرستی وغیرہ۔ تو لفظ کبائر بصیغۂ جمع لانا انواع کفر کی کثرت کے اعتبار سے ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ لفظ کبائر بصیغۂ جمع لانا کفر کے ان افراد کے اعتبار سے ہے جو افراد مخاطبین کے ساتھ قائم ہیں۔ جیسے کفر ابوجہل۔ کفر ابولہب، کفر امیہ وغیرہ۔ اور ہر ایک کا کفر کبیرہ ہے اس بناء پر کبائر بصیغۂ جمع لانا صحیح ہے۔ جیسا کہ یہ قاعدہ ہے کہ جب جمع کے مقابلہ میں جمع کا صیغہ آئے تو وہ ایک جمع کے افراد کے دوسرے جمع کے افراد پر تقسیم ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔ مثلاً جب کہا جائے کہ وہ لوگ سواریوں پر سوار ہوئے۔ یا اُن لوگوں نے کپڑے پہنے۔

تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ ہر ایک بہت سی سواریوں پر سوار ہوا۔ یا ہر ایک نے بہت سارے کپڑے پہنے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ہر ایک اپنی سواری پر سوار ہوا اور ہر ایک نے اپنا کپڑا پہنا۔ اس قاعدہ کے اعتبار سے اِن تجتنبوا کبائر کا معنیٰ ہوگا اِن یجتنب کل واحد منکم کبیرتہ۔ یعنی اگر تم میں سے ہر ایک اپنے اپنے کبیرہ سے اجتناب کرے گا۔

قولہ: وان کان الکل ملة واحدة فی الحکم الخ اوپر جب شارح نے فرمایا کہ لفظ کبائر جمع لانا انواع کفر کے اعتبار سے ہے۔ کیونکہ کفر کے انواع بہت سی ہیں تو اس پر اشکال وارد ہوا کہ فقہاء تو کہتے ہیں الکفر ملة واحدة۔ چنانچہ اسی بناء پر نصرانی کو اپنے یہودی بھائی کا وارث قرار دیتے ہیں حالانکہ اختلاف دینین مانع ارث ہے۔ شارح رہ نے اس اشکال کے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ اگرچہ حکم کے اعتبار سے کفر کے سارے انواع ملت واحدہ ہیں۔ لیکن حکم میں سارے انواع کا یکساں ہونا حقیقت کے اعتبار سے ان انواع کے متعدد اور مختلف ہونے کے منافی نہیں۔

قولہ: والعفو عن الکبیرة الخ اس کا عطف ماسبق میں ماتن رہ کے قول "العقاب علی الصغیرة" پر ہے جو یجوز کا فاعل ہے اور معنیٰ یہ ہیں کہ کبیرہ کا معاف کیا جانا ممکن ہے۔ اس پر یہ سوال ہوتا ہے کہ یہ تو ماتن رہ کے قول "ویغفر ما دون ذالک لمن یشاء" سے معلوم ہو چکا ہے کیونکہ ما دون ذالک میں کبیرہ داخل ہے۔ پھر یہاں دوبارہ کیوں ذکر کیا۔ شارح رہ نے ماتن کی طرف سے ایک عذر پیش کیا کہ دوبارہ ذکر کرنا اس غرض سے ہے کہ یہ معلوم ہو جائے کہ جرم پر مواخذہ نہ کرنے پر جس طرح مغفرت کا لفظ بولا جاتا ہے۔ چنانچہ ماسبق میں لفظ مغفرت اور یہاں لفظ عفو ذکر فرمایا۔ مگر یہ عذر بارد ہے۔ دوسرا جواب یہ دیا کہ یہاں مکرر اس لئے ذکر کیا تاکہ ماتن رہ کا اگلا قول اذا لم تکن عن استحلال۔ اس سے متعلق ہو سکے۔ بہرحال اہل السنت والجماعت کے نزدیک جس طرح صغیرہ پر عقاب جائز ہے اسی طرح کبیرہ کا معاف کیا جانا بھی جائز ہے۔ بشرطیکہ کبیرہ کا صدور اس کو حلال سمجھنے کی وجہ سے نہ ہو۔ اور کسی گناہ کو خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ بشرطیکہ اس کا گناہ ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہو تو اس کا حلال سمجھنا کفر ہے۔ کیونکہ حلال سمجھنے میں شارع کی تکذیب ہے جس نے اس کو حرام بتلایا ہے اور تکذیب اس تصدیق کے منافی ہے جو ایمان کی حقیقت ہے اور شئی اپنے منافی کے ساتھ باقی نہیں رہتی۔ لہٰذا کسی گناہ کو حلال سمجھنے کے ساتھ تصدیق اور ایمان باقی نہیں رہ سکتا۔ اور جو نصوص گنہ گاروں کے مخلد فی النار ہونے پر دلالت کرتی ہیں یا سلب ایمان پر دلالت کرتی ہیں۔ ان نصوص میں مراد یہ ہے کہ بندہ نے وہ گناہ اس کو حلال کر کیا ہو۔ مثلاً "من قتل مومنا متعمدا فجزاؤہ جھنم خالدا فیھا" کا مطلب یہ

ہوگا کہ جو کسی مومن کو عمداً قتل کرے قتلِ مومن کو حلال سمجھ کر اس کی سزا جہنم ہے۔ جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اسی طرح حدیث " لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مومن " کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص زنا کا ارتکاب کرے اس کو حلال سمجھ کر وہ مومن نہیں ہے۔ جس طرح خلود امتداد زمان اور تغلیظ پر محمول ہوتا ہے اسی طرح بعض گناہوں کی وجہ سے سلبِ ایمان بھی تغلیظ اور تشدید پر محمول ہے۔ اور جب گنہ گاروں کے خلود فی النار اور ان سے ایمان سلب کئے جانے پر دلالت کرنے والی نصوص کو استحلال پر محمول کرنے کے علاوہ بھی تاویلات ممکن ہیں۔ تو پھر شارح کا " وبھذا یأول " بتقدیم الجار والمجرور۔ فرمانا صحیح نہیں معلوم ہوتا کیونکہ اس سے تاویل کا استحلال پر محمول کرنے میں حصر مفہوم ہوتا ہے۔ الاّ یہ کہ کہا جائے کہ شارح کا مقصد حصر نہیں بلکہ دیگر تاویلات کے مقابلہ میں اس تاویل کی اہمیت ظاہر کرنا ہے۔ کیونکہ متعلقاتِ فعل کی تقدیم جس طرح حصر کے لئے ہوتی ہے، اسی طرح اہتمامِ شان یعنی مقدم کی اہمیتِ شان ظاہر کرنے کے لئے بھی ہوتی ہے۔

وَالشفاعۃ ثابتۃ للرسل والاخیار فی حق اھل الکبائر بالمستفیض من الاخبار خلافاً للمعتزلۃ وھٰذا مبنی علی ما سبق من جواز العفو والمغفرۃ بدون الشفاعۃ فبالشفاعۃ اولیٰ وعندھم لما لم یجز لم تجز۔ لنا قولہ تعالیٰ واستغفر لذنبک وللمومنین والمومنات و قولہ تعالیٰ فما تنفعھم شفاعۃ الشافعین، فان اسلوب ھٰذا الکلام یدل علی ثبوت الشفاعۃ فی الجملۃ والا لما کان لنفی نفعھا عن الکافرین عند القصد الی تقبیح حالھم وتحقیق یأسھم معنی، لان مثل ھٰذا المقام یقتضی ان یوسموا بما یخصھم لا بما یعمھم وغیرھم، ولیس المراد ان تعلیق الحکم بالکافر یدل علی نفیہ عما عداہ حتی یرد علیہ انہ انما یقوم حجۃ علی من یقول بمفہوم المخالفۃ، وقولہ علیہ السلام شفاعتی لاھل الکبائر من امتی، وھو مشہور بل الاحادیث فی باب الشفاعۃ متواترۃ المعنی

ترجمہ اور اہلِ کبائر کے لئے رسولوں اور نیک بندوں کی شفاعت یعنی گناہ معاف کئے جانے کی سفارش اخبارِ مشہورہ سے ثابت ہے۔ برخلاف معتزلہ کے کہ ان کے نزدیک شفاعت زیادتی ثواب کے لئے ہوگی گناہ معاف کئے جانے کے لئے نہیں، اور یہ اختلاف اس اختلاف پر مبنی ہے جو گذر چکا۔ کہ ہمارے نزدیک، عفو و مغفرت بغیر شفاعت کے ممکن ہے۔ تو شفاعت کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ ممکن ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک جب کبائر کی مغفرت، ممکن نہیں۔ تو، مغفرت کے لئے، شفاعت بھی ممکن نہیں۔ اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا (اپنے نبی سے) یہ فرمانا ہے کہ اے نبی! آپ اپنے قصور کی اور مومن مردوں اور

مومن عورتوں کے قصور کی مغفرت طلب کیجئے اور کفار کے حق میں) اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا ہے کہ ان کو شفاعت کرنے والوں کی شفاعت کام نہ دیگی۔ اس لئے کہ اس کلام کا اسلوب فی الجملہ ثبوت شفاعت پر دلالت کرتا ہے ورنہ کفار سے شفاعت کے نافع ہونے کی نفی کرنے کا کوئی معنی نہ ہوگا۔ ان کی بدحالی اور ان کی پریشانی بیان کرنے کے وقت۔ اس لئے کہ اس جیسا مقام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ان کا ایسا حال بیان کیا جائے جو ان ہی کے ساتھ خاص ہو۔ نہ کہ ایسا حال جو ان کو اور ان کے علاوہ دوسروں کو بھی عام ہو۔ یہ مراد نہیں ہے کہ حکم یعنی شفاعت کے نافع نہ ہونے کو کافر پر معلق کرنا کافر کے علاوہ سے اس حکم کی نفی پر دلالت کرتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ اعتراض وارد ہو۔ کہ دلیل ان لوگوں کے خلاف حجت بنے گی۔ جو مفہوم مخالف کے قائل ہیں۔ اور (ہماری دلیل) نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد بھی ہے کہ میری شفاعت میری امت کے اہل کبائر کے لئے ہوگی اور یہ حدیث مشہور ہے بلکہ شفاعت کے باب میں احادیث از روئے معنی متواتر ہیں۔

۱۷ **تشریح** اہل السنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اہل کبائر کے حق میں حضرات انبیاء اور صلحاء امت کی شفاعت یعنی گناہ معاف کئے جانے کی سفارش ہوگی۔ جسے اللہ تعالیٰ منظور بھی فرمائیں گے۔ ابن ماجہ میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جناب نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیامت کے روز تین لوگ سفارش کرینگے اول انبیاء پھر علماء پھر شہداء۔ اہل السنت والجماعت کے برخلاف معتزلہ نفس شفاعت کے تو قائل ہیں مگر یہ کہتے ہیں کہ شفاعت گناہ معاف کرانے اور گنہ گار کو عذاب سے رہائی دلانے کے لئے نہیں ہوگی۔ بلکہ نیک بندوں کے ثواب میں زیادتی اور اضافہ کرانے کے لئے ہوگی۔

شارح رح فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے جو پہلے گذر چکا ہے وہ یہ کہ ہمارے نزدیک " ویغفر مادون ذالک لمن یشاء" کے تحت جب بغیر شفاعت کے کبائر کی مغفرت ممکن ہے تو شفاعت کے ساتھ بدرجہ اولیٰ ممکن ہے اور معتزلہ کے نزدیک جب بغیر شفاعت کبائر کی مغفرت جائز نہیں تو شفاعت کے ساتھ بھی جائز نہیں۔ لیکن شفاعت کے بغیر مغفرت کے جائز نہ ہونے اور شفاعت کے ساتھ جائز نہ ہونے میں تلازم نہیں ہے۔ لہٰذا شارح رح کا اس کو بناء اختلاف قرار دینا درست نہیں معلوم ہوتا۔

گناہ بخشوانے کے لئے شفاعت کے ثبوت پر ہماری دلیل ایک تو اللہ تعالےٰ کا یہ ارشاد ہے واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات ۔ ترجمہ۔ اے نبی آپ اپنی کوتاہی کی اور مومنین مردوں اور عورتوں کے گناہوں کی مغفرت طلب کیجئے۔ اور اللہ تعالیٰ سے اہل ایمان کے گناہوں کی مغفرت طلب کرنا ہی شفاعت ہے لھٰذا شفاعت کا ثبوت ہوگیا۔ پھر چونکہ آیت میں لفظ ذنب صغائر و کبائر دونوں کو شامل ہے اس لئے

تمام گناہوں کے بارے میں شفاعت ثابت ہوگئی۔ البتہ نبی کا معصوم ہونا اس بات سے مانع ہے کہ اس کے حق میں لفظ ذنب کو عام رکھا جائے۔ اس لئے کہا جائے گا کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے حق میں ذنب سے مراد ترکِ اولیٰ ہے یا ایسا صغیرہ ہے جو سہواً صادر ہوا ہو۔ کیونکہ اس سے حضرات انبیاء معصوم نہیں ہیں۔

دوسری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے فما تنفعھم شفاعۃ الشافعین۔ ترجمہ۔ کفار کو ان کی شفاعت کرنے والوں کی شفاعت نفع نہ دے گی۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ کفار کی بدحالی اور قیامت کے روز ان کی مایوسی بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کی نفی کی ہے اور جب کسی کی بدحالی بیان کرنے کا موقع ہو تو ایسا ہی حال بیان کیا جاتا ہے جو اسی کے ساتھ خاص ہو معلوم ہوا کہ شفاعت کا نافع نہ ہونا کفار کے ساتھ خاص ہے۔ رہے مومنین تو ان کے حق میں شفاعت نفع بخش ہوگی۔

قولہ: ولیس المراد الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال سے پہلے ایک بات بطور مقدمہ کے جان لیجئے کہ مفہوم مخالف مذکور کے لئے ثابت حکم کے خلاف اس حکم کو کہتے ہیں جو مسکوت عنہ کے لئے ثابت ہو مثلاً حدیث میں ہے فی الغنم السائمۃ زکوٰۃ۔ سائمہ بکریوں میں زکوٰۃ ہے۔ اس سے مسکوت عنہ یعنی غیر سائمہ بکریوں کا حکم سمجھ میں آگیا کہ ان میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ تو مسکوت عنہ یعنی غیر سائمہ بکریوں میں زکوٰۃ نہ ہونا مفہوم مخالف ہے جو شوافع کے نزدیک حجت ہے اور حنفیہ اور معتزلہ مفہوم مخالف کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ غیر سائمہ بکریوں کا حکم حدیثِ مذکور سے نہیں بلکہ دوسری نص سے معلوم ہوا ہے۔ اس تمہید کے بعد سوال مقدر کی تقریر یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں کفار کے حق میں شفاعت کے نافع ہونے کی نفی کی گئی ہے۔ مومنین کے حق میں شفاعت کے نافع ہونے یا نہ ہونے کو بیان کرنے سے آیت ساکت اور خاموش ہے۔ مگر تم آیتِ مذکورہ ہی سے مومنین کے حق میں شفاعت کا نافع ہونا ثابت کرتے ہو یہ تو مفہوم مخالف سے استدلال ہوا جس کے معتزلہ منکر ہیں تو یہ دلیل معتزلہ پر حجت نہ ہوگی، جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کرتے بلکہ کلام کے اسلوب سے استدلال کرتے ہیں۔ ثبوتِ شفاعت پر دوسری دلیل نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "شفاعتی لاھل الکبائر من امتی" ہے جس کو ابوداؤد نے بھی روایت کیا ہے اور یہ حدیث مشہور ہے۔ اور حدیثِ مشہور مفیدِ علم ویقین ہے۔

واحتجت المعتزلۃ بمثل قولہ تعالےٰ واتقوا یوماً لا تجزی نفس عن نفس شیئاً ولا تقبل منہا شفاعۃ وقولہ تعالےٰ وما للظالمین من حمیم، ولا شفیع یطاع۔ والجواب بعد تسلیم دلالتہا علی العموم فی الاشخاص والازمان والاحوال انہ یجب تخصیصہا بالکفار

جمعاً بین الادلۃ، ولما کان اصل العفو والشفاعۃ ثابتاً بالادلۃ القطعیۃ من الکتاب والسنۃ والاجماع، قالت المعتزلۃ بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الکبائر بعد التوبۃ وبالشفاعۃ لزیادۃ الثواب وکلاھما فاسد، اما الاول فلان التائب ومرتکب الصغیرۃ المجتنب عن الکبیرۃ لا یستحقان العذاب عندھم، فلا معنیٰ للعفو واما الثانی فلان النصوص دالۃ علی الشفاعۃ بمعنیٰ طلب العفو من الجنایۃ۔

ترجمہ اور معتزلہ نے " واتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا ولا تقبل منھا شفاعۃ " اور وما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع " جیسے ارشاداتِ الٰہیہ سے استدلال کیا ہے اور تمام اشخاص اور ازمان اور احوال کو عام ہونے پر ان آیات کی دلالت تسلیم کرلینے کے بعد جواب یہ ہے کہ تمام دلائل میں تطبیق دینے کی غرض سے ان آیات کو کفار کے ساتھ خاص کرنا ضروری ہے۔ اور چونکہ نفس معافی اور شفاعت دلائل قطعیہ کتاب وسنت واجماع سے ثابت ہے۔ اس بناء پر معتزلہ معاف کئے جانے کے قائل ہیں صغائر کے علی الاطلاق اور کبائر کے توبہ کے بعد! اور شفاعت کے قائل ہیں زیادتِ ثواب کے لئے، اور دونوں باتیں غلط ہیں۔ اول تو اس لئے کہ تائب اور مرتکب صغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کرتا ہو ان کے نزدیک عذاب کا مستحق ہی نہیں۔ لہٰذا معاف کئے جانے کا کوئی معنیٰ نہیں۔ اور ثانی اس لئے غلط ہے کہ نصوص شفاعت بمعنیٰ جرم سے معافی طلب کرنے پر دلالت کرنے والے ہیں۔

تشریح معتزلہ شفاعت بمعنیٰ گناہ بخشوانے اور عذاب سے رہائی دلانے کے لئے سفارش نہ ہونے پر ان آیات سے استدلال کرتے ہیں جن میں صراحۃً شفاعت قبول کئے جانے کی نفی کی گئی ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد " واتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا ولا تقبل منھا شفاعۃ۔ ترجمہ۔ اور اس دن سے ڈرو جس میں کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی حق ادا نہ کرسکے گا۔ اور نہ کسی کی طرف سے کوئی شفاعت قبول نہ کی جائے گی۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔" وما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع۔ ترجمہ۔ ظالموں کا نہ کوئی جگری دوست ہوگا اور نہ کوئی سفارشی جس کی بات مانی جائے۔

شارح رحؒ نے معتزلہ کے استدلال کے چار جوابات دئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ آیت مذکورہ ہر شخص سے جزاء اور ہر شخص کے حق میں شفاعت قبول کئے جانے کی نفی پر دلالت کرتی ہے۔ بلکہ ہم کہتے ہیں اس سے خاص طور سے کفار مراد ہیں اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کافر کی طرف سے کوئی حق ادا نہ کرسکے گا اور نہ کسی شخص کی طرف سے کافر کے حق میں سفارش قبول کی جائے گی۔ اور اگر شفاعت کی نفی تمام اشخاص کو عام ہونے پر مذکورہ آیات کی دلالت کو ہم تسلیم کرلیں تو دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیات

ہر زمان میں شفاعت کی نفی پر دلالت نہیں کرتیں بلکہ ہو سکتا ہے شفاعت کے قبول نہ کئے جانے کے لئے کوئی مخصوص وقت ہو جس میں کسی کے حق میں شفاعت نہ قبول کی جائے ۔ مثلاً وہ وقت کہ جس میں کسی کو شفاعت کی اجازت ہی نہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ۔ من ذا الذی یشفع عندہ الا باذنہ ۔ اور اگر یہ بھی تسلیم کرلیں کہ آیات مذکورہ ہر زمان میں قبولِ شفاعت کی نفی تمام اشخاص کو عام ہونے پر دلالت کرتی ہیں ۔ تو یہ نہیں تسلیم کرتے کہ ہر حال میں قبول شفاعت کی نفی پر دلالت کرتی ہیں ۔ بلکہ ہو سکتا ہے شفاعت کا نافع نہ ہونا اور قبول نہ کیا جانا بعض احوال کے ساتھ خاص ہو ۔ مثلاً جس وقت جہنم میں داخل کئے جانے کا قطعی فیصلہ صادر ہو چکا ہو اس وقت اس کے حق میں کسی کی شفاعت قبول نہ کی جائے ۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا قیامت کے روز آپ اپنے گھر والوں کو بھی یاد کریں گے ۔ تو آپ نے فرمایا ۔ کہ تین مواقع میں کوئی کسی کو یاد نہیں رکھے گا ۔ وزن اعمال کے وقت ، نامۂ اعمال دئے جانے کے وقت اور پل صراط پر گذرنے کے وقت ۔ معلوم ہوا کہ بعض احوال ایسے پیش آئیں گے کہ کسی کا دوسرے کے حق میں شفاعت کرنا تو درکنار دوسرے کو حتی کہ اپنے گھر والوں کو یاد بھی نہیں رکھے گا ۔ اور اگر تمام ازمان اور تمام احوال میں تمام اشخاص کو شفاعت کے نافع اور مقبول ہونے کی نفی کے عام ہونے پر آیاتِ مذکورہ کی دلالت کو تسلیم کرلیں تو چوتھا جواب یہ ہے کہ جب دوسری جانب قبولِ شفاعت کے ثبوت پر بھی دلائل موجود ہیں ۔ تو مثبت اور نافی دونوں طرح کے دلائل کے درمیان تطبیق دینے کی غرض سے ضروری ہے کہ معتزلہ کی پیش کردہ نصوص کو جو نفیِ شفاعت پر دلالت کرتی ہیں کفار کے ساتھ خاص کیا جائے ۔ ایسی صورت میں وہ نصوص عام مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہوں گی ۔

۴۲

قولہ : ولما کان اصل العفو الخ اب یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ گناہ معاف کئے جانے اور شفاعت کے باب میں معتزلہ کے مذہب کا خلاصہ اور اس کی اجمالی تردید پیش کر رہے ہیں ۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ چونکہ نفس معافی اور شفاعت دلائل قطعیہ کتاب و سنت و اجماع سے ثابت ہے ۔ اس لئے معتزلہ کو علی الاطلاق گناہوں کی معافی اور مسئلۂ شفاعت کا انکار کرنے کی جراءت نہ ہوئی چنانچہ وہ معافی کے قائل ہوئے مگر تمام گناہوں کی معافی کے جواز کے قائل نہ ہوئے بلکہ یہ کہا کہ صغائر تو ہر ایک کے معاف کئے جائیں گے ۔ صغیرہ گناہ پر اللہ تعالیٰ نہ کسی مومن کو سزا دے گا ۔ نہ کافر کو اور نہ مرتکب کبیرہ کو جو بلا توبہ کے مرگیا ۔ مومن کو صغیرہ گناہ پر اس لئے سزا نہیں دے گا کہ وہ ارشاد قرآنی " إن تجتنبوا کبائر ما تنہون عنہ نکفر عنکم سیئاتکم " کے مطابق کبائر سے اجتناب کے سبب ساقط ہو چکا اور کافر اور مرتکب کبیرہ کو صغیرہ گناہ پر اس لئے سزا نہ دے گا کہ کافر اپنی کفر کی اور مرتکب کبیرہ اپنے کبیرہ کی سزا جھیلنے میں مشغول ہے

دونوں مخلد فی النار رہیں۔ ان کو اپنے کفر اور کبیرہ کی سزا سے کبھی فرصت ہی نہ ملے گی کہ صغیرہ کی سزا ان کو دی جائے اور صغیرہ کی وجہ سے ان کی سزا میں شدت بھی پیدا نہیں کی جاسکتی کہ ساتھ ہی ساتھ دونوں گناہوں کی سزا مل جائے۔ کیونکہ کفر اور کبیرہ کی سزا آخری درجہ کی سزا ہے۔ جس پر زیادتی اور اضافہ ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح ان کبائر کی معافی کے بھی قائل ہیں جن سے بندہ نے توبہ کرلی ہو۔ اور شفاعت کے بھی قائل ہیں مگر یہ کہتے ہیں کہ شفاعت گناہ بخشوانے اور عذاب سے رہائی دلانے کے لئے نہیں۔ بلکہ نیکوں کے ثواب میں زیادتی اور ان کے درجات میں بلندی کے لئے ہوگی۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ معتزلہ جس انداز پر عفو اور جس معنی میں شفاعت کے قائل ہیں۔ دونوں باتیں غلط ہیں اول تو اس لئے کہ وہ مرتکب کبیرہ جس نے توبہ کرلی ہو اور وہ مرتکبِ صغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو وہ معتزلہ کے نزدیک عذاب کا مستحق ہی نہیں ہے تو پھر ان کے معاف کئے جانے کی بات بے معنی ہے۔ کیونکہ عفو کے معنی مستحق عذاب سے درگزر کرنا اور اس کو سزا نہ دینا ہے اور ثانی اس لئے غلط ہے کہ نصوص شفاعت بمعنی گناہ معاف کرنے کی سفارش پر دلالت کرتے ہیں۔ لھٰذا اس کو زیادتیِ ثواب پر محمول کرنا نصوص کے خلاف ہے جو ہرگز معتبر نہیں ہوسکتا۔ بخاری اور مسلم میں تفصیل کے ساتھ یہ حدیث موجود ہے۔ جس میں آیا ہے کہ قیامت کے روز نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم عرش کے پاس سجدہ کریں گے۔ اور جہنمیوں کی نجات کے لئے شفاعت فرمائیں گے اللہ تعالےٰ آپ کی شفاعت قبول فرمائیں گے اور بہت سے جہنمیوں کی رہائی کا حکم دیں گے۔ اسی طرح آپ اپنی شفاعت کے ذریعے رہائی دلاتے رہیں گے۔ یہاں تک کہ سوائے ان لوگوں کے جن کے واسطے قرآن نے خلود فی النار کا فیصلہ سنایا ہے۔ جہنم میں اور کوئی نہ بچے گا۔

واهل الكبائر من المومنين لا يخلدون فى النار وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالىٰ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل خير ولا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالىٰ وعد الله المومنين والمومنات جنات، وقوله تعالىٰ ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس الى غير ذالك من النصوص الدالة على كون المومن من اهل الجنة مع ماسبق من الادلة القاطعة الدالة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان۔ وايضا الخلود فى النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذى هو اعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر لكانت زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا

ترجمہ اور مومن اہل کبائر جہنم میں ہمیشہ نہیں رہیں گے، اگرچہ وہ بغیر توبہ کئے مرجائیں۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص ذرہ برابر بھی نیکی کرے گا اس کا بدلہ پائے گا اور نفسِ ایمان بھی عمل خیر ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ جہنم میں داخل ہونے سے پہلے اس کا بدلہ پالے۔ پھر جہنم میں داخل کردیا جائے کیونکہ یہ تو بالاتفاق باطل ہے۔ تو پھر جہنم سے نکلنا متعین ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اللہ نے مومن مردوں اور مومنہ عورتوں سے جنت کا وعدہ فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ بیشک جو لوگ ایمان لائے اور کئے انھوں نے اچھے اچھے کام، ان کے لئے فردوس کے باغات ہیں۔ اور ان کے علاوہ ایسی نصوص کی وجہ سے جو مومن کے اہل جنت میں سے ہونے پر دلالت کرنے والی ہیں۔ ان گذشتہ دلائل قطعیہ کے ساتھ جو اس بات پر دلالت کرنے والے ہیں کہ بندہ معصیت کی وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ نیز خلود فی النار سب سے بڑی سزا ہے جو اس کفر کا بدلہ قرار دیا گیا ہے جو سب سے بڑا جرم ہے تو اگر یہ سزا کافر کے علاوہ کسی کو دی گئی۔ (جس کا جرم یقیناً کفر سے کمتر ہے) تو یہ مقدارِ جرم سے زائد سزا ہوگی۔ تو پھر یہ عدل نہ ہوگا۔

۷۳

تشریح اہل السنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ مومن مرتکب کبیرہ خواہ وہ کبیرہ سے توبہ کئے بغیر مرگیا ہو جہنم میں ہمیشہ نہیں رہے گا۔ اس سلسلہ میں پہلی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره۔ ترجمہ۔ جو شخص ذرہ برابر بھی عمل خیر کرے گا اس کا بدلہ پائے گا۔ اور نفسِ ایمان بھی عمل خیر ہے۔ جیسا کہ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ سُئِل رسول اللہ صلى الله عليه وسلم اى الاعمال افضل، قال الايمان بالله۔ ترجمہ۔ آپ سے دریافت کیا گیا کہ کونسا عمل افضل ہے تو آپ نے فرمایا کہ ایمان باللہ۔ سو جب اس حدیث کی رو سے نفس ایمان بھی عمل خیر ہے۔ اور آیتِ مذکورہ کی رو سے اس کا بدلہ ملنا ضروری ہے۔ اب عقلاً تین احتمالات ہیں پہلا احتمال یہ کہ ایمان کا بدلہ دنیا کے اندر نعمت کی شکل میں یا آخرت کے اندر کبیرہ کی سزا میں تخفیف کی شکل میں دیدی جائے۔ یہ اس لئے باطل ہے کہ نصوص اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ایمان کا بدلہ جنت ہے۔ جیسے مسلم شریف میں حدیث مذکور ہے۔ من مات وهو يعلم انه لا اله الا الله دخل الجنة۔ ترجمہ۔ جس شخص کی موت اس یقین کی حالت میں ہوئی کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہ جنت میں داخل ہوگا۔ دوسرا احتمال یہ کہ ایمان کا بدلہ دینے کے لئے اس کو جنت میں داخل کیا جائے۔ اور جب وہ اپنے ایمان کا بدلہ پا چکے تو جنت سے نکال کر کبیرہ کی سزا کے لئے ہمیشہ ہمیش کے واسطے جہنم میں داخل کردیا جائے۔ یہ احتمال بالاتفاق باطل ہے کیونکہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو جنت میں داخل ہوگا وہ ہمیشہ جنت میں ہی

رہے گا۔ جنت سے کبھی بھی نہ نکلے گا۔ اس بات پر دلائل قطعیہ موجود ہیں۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ کبیرہ کی سزا دینے کے لئے اس کو اولاً جہنم میں داخل کر دیا جائے۔ دراں حالیکہ اس کو اپنے ایمان کا بدلہ جنت میں ملنا ہے۔ تو پھر ایمان کا بدلہ جنت میں پانے کے لئے اس کا جہنم سے نکلنا متعین ہو گیا اور ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ مومن مرتکب کبیرہ مخلد فی النار نہیں ہو گا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ماسبق میں اس بات پر دلائل قطعیہ گذر چکے ہیں۔ کہ گناہِ کبیرہ بندۂ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا۔ بلکہ مرتکب کبیرہ مومن ہے۔ اور ارشاداتِ الٰہیہ "وعد اللہ المومنین والمومنات جنات" اور "ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات کانت لھم جنات الفردوس نزلا" وغیرہ کی رو سے مومن اہل جنت میں سے ہے۔ لہٰذا مرتکب کبیرہ اہل جنت میں سے ہے اور پہلے جنت میں داخل کیا جانا پھر کبیرہ کی سزا کے لئے جنت سے نکال کر جہنم میں داخل کیا جانا تو بالاجماع باطل ہے تو یہی متعین ہوا کہ پہلے کبیرہ کی سزا کے لئے جہنم میں داخل کیا جائے گا۔ پھر جہنم سے نکال کر ہمیشہ کے لئے جنت میں داخل کر دیا جائے گا۔ لہٰذا ہمارا مدعیٰ ثابت ہو گیا کہ مومن مرتکب کبیرہ مخلد فی النار نہ ہو گا۔ تیسری دلیل الزامی ہے کیونکہ یہ دلیل حسن وقبح کے عقلی ہونے پر موقوف ہے۔ جس کا فریق مخالف یعنی معتزلہ قائل ہیں۔ اشعریؒ اس کے قائل نہیں ہیں۔ اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ خلود فی النار آخری درجہ کی سزا ہے۔ جس کو اللہ تعالےٰ نے آخر درجہ کے جرم یعنی کفر کا بدلہ قرار دیا ہے۔ سو اگر یہ سزا کافر کے علاوہ مثلاً مرتکب کبیرہ کو دی جائے جس کا جرم یقیناً کفر سے ہلکا اور کمتر ہے تو مقدارِ جرم سے زائد سزا ہو گی اور مقدارِ جرم سے زائد سزا دینا عقلاً قبیح ہے۔ اور جو فعل عقلاً قبیح ہو وہ تمہارے نزدیک عدل نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کا مرتکب کبیرہ کو خلود فی النار کی سزا دینا تم معتزلہ کے مذہب کی رو سے عدل نہ ہو گا۔

وَذهبت المعتزلة الى ان من اُدخِل النار فهو خالد فيها لانه اِما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من اهل النار على ماسبق من اصولهم، والكافر مخلد بالاجماع. وكذا صاحب الكبيرة بمات بلا توبة بوجهين، الاول انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة، فينا في استحقاق الثواب الذى هو منفعة خالصة دائمة، والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قصدوه وهو الاستيجاب، وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل، فان شاء عفى وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة، الثانى النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالىٰ ومن يقتل مومنا متعمدًا فجزاءه جهنم خالدًا فيها، وقوله تعالىٰ ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارًا خالدًا فيها وقوله تعالىٰ من كسب

سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون، والجواب ان قاتل المومن لكونه مومنا لا يكون الا كافرا۔ وكذا من تعدى جميع الحدود، وكذا من احاطت به خطيئته وشملته من كل جانب، ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر۔

ترجمہ اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو جہنم میں داخل کر دیا جائے گا وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا اس لئے کہ وہ یا تو کافر ہوگا یا مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مرگیا۔ اس لئے کہ معصوم اور تائب اور مرتکب صغیرہ جبکہ کبائر سے وہ اجتناب کرتا رہا ہو۔ یہ لوگ اہل جہنم میں سے ہیں ہی نہیں۔ جیسا کہ ان کا اصول گذر چکا۔ اور کافر بالاتفاق مخلد فی النار ہے۔ اور اسی طرح مرتکب کبیرہ بھی جو بلا توبہ مرگیا ہو دو وجہ سے مخلد فی النار ہے۔ اول یہ کہ وہ عذاب کا مستحق ہے۔ اور عذاب خالص اور دائمی مضرت کا نام ہے۔ پس وہ اس ثواب کا مستحق ہونے کے منافی ہے جو خالص اور دائمی منفعت کا نام ہے۔ اور اس کا جواب دوام کی قید کا انکار ہے بلکہ اس معنیٰ میں استحقاق کا بھی انکار ہے جس معنیٰ کا انھوں نے ارادہ کیا۔ اور وہ معنیٰ اللہ پر واجب ہونے کا ہے اور ثواب محض اللہ کا فضل ہے اور عذاب عدل ہے۔ سو اگر چاہے معاف کردے گا اور اگر چاہے گا ایک مدت تک عذاب دے کر اس کو جنت میں داخل کرے گا۔ دوسری دلیل (معتزلہ کی) وہ نصوص ہیں جو مرتکب کبیرہ کے، خلود فی النار پر دلالت کرنے والے ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو شخص کسی مومن کو عمداً قتل کرے گا تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اس کے احکام کی خلاف ورزی کرے گا۔ اللہ تعالیٰ اس کو جہنم میں داخل فرمائے گا۔ جس میں وہ ہمیشہ رہے گا۔ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو لوگ بدی کا ارتکاب کریں اور ان کے گناہ ان کا احاطہ کرلیں وہی لوگ جہنمی ہیں وہ جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔ اور جواب یہ ہے کہ مومن کو اس کے مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرنے والا کافر ہی ہوسکتا ہے۔ اسی طرح جو شخص اللہ کے تمام احکام کی خلاف ورزی کرے اور اسی طرح گناہ اس کا احاطہ کرلیں اور ہر جانب سے اس کو گھیر لیں (وہ کافر ہی ہوگا۔) اور اگر مان لیا جائے تو لفظ خلود طویل قیام کے معنیٰ میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے "سجن مخلد" یعنی لمبی قید۔ اور اگر مان لیا جائے تو یہ دلیل (معتزلہ کی) ان نصوص کے معارض ہے جو عدم خلود پر دلالت کرنے والی ہیں جیسا کہ گذر چکا۔

تشریح اہل السنت والجماعت کے برخلاف معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مرگیا

ہو وہ مخلد فی النار ہوگا۔ ان کا کہنا ہے کہ جو بھی جہنم میں داخل ہوگا وہ ہمیشہ کے لئے داخل ہوگا کیونکہ جہنم میں
داخل ہونے والا کافر ہوگا یا مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا ہو۔ اس لئے کہ معصوم جس سے صغیرہ یا کبیرہ کوئی گناہ
صادر نہیں ہوا۔ اور مرتکب کبیرہ جس نے مرنے سے پہلے توبہ کرلی ہو اور مرتکب صغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا
ہو۔ معتزلہ کے اصول پر جہنم کے مستحق ہی نہیں۔ اس لئے جہنم میں داخل ہونے والا کافر ہوگا یا مرتکب کبیرہ جو
بلا توبہ کے مر گیا ہو۔ اور کافر تو بالاجماع مخلد فی النار ہے۔ اور مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا ہو وہ بھی مخلد فی
النار ہے دو دلیلوں کی وجہ سے۔ پہلی دلیل تو یہ کہ وہ عذاب کا مستحق ہے جو خالص اور دائمی مضرت کا نام ہے
لہٰذا عذاب کا مستحق ہونا اس ثواب کے مستحق ہونے کے منافی ہے جو خالص اور دائمی منفعت کا نام ہے۔ اس
دلیل کا جواب یہ ہے کہ عذاب اور ثواب کے معنی میں دوام کی قید تسلیم نہیں بلکہ جس معنی میں وہ بندہ کو عقاب یا
ثواب کا مستحق قرار دیتے ہیں یعنی یہ کہ ثواب اور عقاب اللہ پر واجب ہے۔ ہم یہ بھی نہیں تسلیم کرتے ہیں اور ہم
کہتے ہیں کہ ثواب محض اللہ کا فضل ہے اور عقاب اس کا عدل ہے اگر وہ چاہے تو مرتکب کبیرہ کو معاف کردے
خواہ محض اپنے فضل سے یا کسی کی شفاعت قبول کرکے اور چاہے تو ایک مدت تک عذاب دے پھر عذاب
سے رہائی دے کر جنت میں داخل کرے۔ عذاب و ثواب میں سے کوئی چیز اللہ پر واجب نہیں اور ہم جو کہتے ہیں
کہ مطیع جنت کا مستحق ہے اور کافر جہنم کا مستحق ہے تو ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ مطیع اللہ کے فضل کا اہل ہے
اور کافر اللہ کے عدل کا اہل ہے۔ یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ مطیع کو جنت میں اور کافر کو جہنم میں داخل کرنا اللہ
تعالیٰ پر واجب ہے اور معتزلہ کی دوسری دلیل وہ نصوص ہیں جو مرتکب کبیرہ کے خلود فی النار پر دلالت
کرتے ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد " ومن یقتل مومنا متعمدا فجزاؤہ جہنم خالدا فیھا"
اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد " ومن یعص اللہ ورسولہ ویتعد حدودہ یدخلہ نارا خالدا
فیھا" اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد " ومن کسب سیئۃ واحاطت بہ خطیئتہ فاولئک
اصحاب النار" شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ان نصوص سے معتزلہ کے استدلال کا جو پہلا جواب دیا ہے
اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ تینوں نصوص کفار کے حق میں ہیں نہ کہ مرتکبین کبائر کے حق میں۔ چنانچہ
پہلی آیت کا مطلب ہے کہ جو شخص کسی مومن کو اس کے مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرے اس کے لئے خلود فی النار
ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی کو مومن ہونے کی وجہ سے وہی قتل کرے گا جو ایمان کو قبیح سمجھے گا اور
ایمان کو قبیح سمجھنے والا قطعی طور پر کافر ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ آیت مذکورہ میں متعمدا بمعنی مستحلا
ہے یعنی جو کسی مومن کو قتل کرے قتل مومن کو حلال سمجھ کر۔ اور یہ پہلے گذر چکا ہے والاستحلال کفر
یعنی کسی گناہ کو خواہ وہ صغیرہ ہی کیوں نہ ہو حلال سمجھنا کفر ہے اور دوسری آیت بھی کفار کے حق میں ہے

کیونکہ ویتعد حدودہ میں لفظ حدود مضاف ہے اور جس طرح لام تعریف کبھی استغراق کے لئے آتا ہے اسی طرح اضافت بھی مفید استغراق ہوتی ہے۔ اس صورت میں من یتعد حدودہ کا معنیٰ ہوگا جو شخص اللہ کے تمام احکام کو ترک کرے اور تمام احکام میں ایمان باللہ اور ایمان بالرسول وغیرہ بھی داخل ہے اور ایمان باللہ اور ایمان بالرسول کو نظر انداز کرنے والا یقیناً کافر ہوگا اور تیسری آیت میں احاطہ سے مراد یہ ہے کہ گناہ اس کے ظاہر اور باطن یعنی اعضاءِ جوارح اور قلب دونوں کو گھیر لیں۔ اس صورت میں نہ دل میں تصدیق باقی رہے گی اور نہ زبان پر شہادتین کا اقرار اور ایسا شخص بھی یقیناً کافر ہی ہوگا۔

۷۵ حاصل کلام یہ ہے کہ معتزلہ کی پیش کردہ تینوں آیات کفار کے حق میں ہیں اور اگر ان کی یہ بات مان جائے کہ مذکورہ آیات مرتکبینِ کبائر ہی کے حق میں ہیں تو ہم کہیں گے کہ لفظ خلود ہمیشہ دوام ہی کے معنیٰ میں استعمال نہیں ہوتا۔ بلکہ کبھی مکث طویل یعنی لمبی مدت کے قیام کے معنیٰ میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ جیسے بولا جاتا ہے سجن مخلد یعنی لمبی مدت تک کی قید۔ یا جیسے کہا جاتا ہے۔ خلد اللہ ملکہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ اس کی سلطنت کو تا دیر قائم رکھے۔ اور اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ خلود دوام ہی کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ تمہاری پیش کردہ آیات ان نصوص قرآنیہ کے معارض ہیں جو اہلِ کبائر کے عدمِ خلود فی النار پر دلالت کرنے والی ہیں۔ جیسے "وعد اللہ المومنین والمومنات جنات" اور "فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ" اور حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ "وان زنی وان سرق علی رغم انف ابی ذر" اور جب وہ آیات عدم خلود پر دلالت کرنے والی نصوص کے معارض ہیں تو معتزلہ کا ان آیات سے استدلال درست نہیں۔

والایمان فی اللغۃ التصدیق ای اذعان حکم المخبر وقبولہ وجعلہ صادقا افعال من الامن، کأن حقیقۃ آمن بہ آمنہ التکذیب والمخالفۃ، یعدیٰ باللام کما فی قولہ تعالیٰ حکایۃً عن اخوۃ یوسف علیہ السلام وما انت بمومن لنا ای بمصدق، وبالباء کما فی قولہ علیہ السلام الایمان ان تؤمن باللہ۔ الحدیث۔ ای تصدق، ولیست حقیقۃ التصدیق أن تقع فی القلب نسبۃ الصدق الی الخبر او المخبر من غیر اذعان وقبول بل ہو اذعانٌ وقبول ذالک بحیث یقع علیہ اسم التسلیم علی ما صرح بہ الامام الغزالی، وبالجملۃ المعنی الذی یعبر عنہ بالفارسیۃ بگرویدن ہو معنی التصدیق المقابل للتصور حیث یقال فی اوائل علم المیزان: العلم اما تصور واما تصدیق صرح بذالک رئیسہم ابن سینا فلو حصل ہذا المعنیٰ لبعض الکفار کان اطلاق اسم الکافر علیہ من جہۃ ان علیہ شیئا من أمارات التکذیب والانکار کما فرضنا أن احدا صدق بجمیع ما جاء بہ النبی

علیہ السلام وسلمہ واقربہ وعمل، ومع ذالک شد الزنار بالاختیار أو سجد للصنم بالاختیار نجعلہ کافرًا لما ان النبی علیہ السلام جعل ذالک علامۃ التکذیب والانکار وتحقیق ھٰذا المقام علیٰ ماذکرت یسھل لک الطریق الیٰ حلِ کثیرٍ من الاشکالات الموردۃ فی مسئلۃ الایمان۔

ترجمہ اور ایمان لغت میں تصدیق کا نام ہے۔ یعنی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینا اور اس کو مان لینا، اور اس کو سچ قرار دینا۔ افعال کا مصدر ہے۔ امن سے ماخوذ ہے گویا کہ "امن بہ" کے حقیقی معنیٰ ہیں اس کو تکذیب اور مخالفت سے مامون اور بے خوف کر دیا۔ لام کے ذریعہ متعدی ہوتا ہے جیسا کہ برادران یوسف کے قول کی حکایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وما انت بمومن لنا" میں۔ یعنی بمصدق اور با کے ذریعہ (متعدی ہوتا ہے) جیسا کہ نبی علیہ السلام کے ارشاد "الایمان ان تومن باللہ" میں تومن بمعنیٰ تصدق ہے اور تصدیق کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ خبر یا مخبر کی طرف سچائی کی نسبت دل میں آجائے بغیر یقین کے اور بغیر اس کو قبول کئے۔ بلکہ وہ یقین کر لینا اور اس کو اس طرح قبول کر لینا ہے کہ اس پر لفظ تسلیم صادق آئے۔ جیسا کہ امام غزالی نے اس کی صراحت کی ہے۔ بہرحال جس معنیٰ کو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کیا جاتا ہے وہی اس تصدیق کا معنیٰ ہے جو تصور کا مقابل ہے۔ اس لئے کہ علم منطق کے آغاز میں بیان کیا جاتا ہے کہ علم یا تصور ہوگا یا تصدیق، رئیس المناطقہ ابن سینا نے اس کی صراحت کی ہے۔ سو اگر یہ معنیٰ کسی کافر کو حاصل ہو تو اس پر کافر کا اطلاق اس وجہ سے ہوگا کہ اس پر تکذیب و انکار کی کوئی علامت ہوگی جیسا کہ ہم فرض کریں کہ ایک شخص نبی علیہ السلام کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور اس کا اقرار کرتا ہے اور اس پر عمل بھی کرتا ہے۔ بایں ہمہ وہ زنار باندھتا ہے اپنے اختیار سے اور بت کو سجدہ کرتا ہے اپنے اختیار سے۔ تو ہم اس کو کافر قرار دینگے۔ کیونکہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے ان چیزوں کو تکذیب و انکار کی علامت قرار دیا ہے اور اس مسئلہ کی تحقیق جس انداز پر میں نے کی ہے۔ تمہارے لئے مسئلہ ایمان میں وارد کئے جانے والے بہت سے اشکالات کے حل کا راستہ آسان کر دے گا۔

تشریح بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ایمان مصدر افعال ہے اگر ہمزۂ افعال تعدیہ کے لئے ہے تو اس کا معنیٰ جعل الغیر امنًا یعنی کسی کو امن والا بنا دینا اور اگر ہمزۂ افعال صیرورت کے لئے ہے تو اس کا معنیٰ امن والا ہو جانا ہے۔ پھر شرع نے اس کو تصدیق کے معنیٰ کی طرف نقل کر لیا۔ ان لوگوں کے مذہب پر ایمان شرعی کا جو تصدیق کے معنیٰ میں ہے۔ معنیٰ لغوی سے منقول ہونا لازم آتا ہے اور نقل خلاف اصل ہے۔ اس بناء پر شارح رحمۃ اللہ علیہ ان لوگوں کے برخلاف کہتے ہیں کہ ایمان کا لغوی معنیٰ تصدیق ہے اور

لغوی اور شرعی معنیٰ کے درمیان فرق صرف اطلاق اور تقیید کا ہے۔ یعنی لغت میں ایمان نام ہے کسی بھی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینے اس کو قبول کر لینے اور اس کو سچا قرار دینے کا خواہ وہ خبر دینے والا نبی ہو یا غیر نبی اور شرع میں ایمان خاص طور سے نبی علیہ السلام کی ان تمام باتوں میں تصدیق کرنے کا نام ہے۔ جو وہ اللہ کے پاس سے لائے اور ایمان کا لغوی معنیٰ جعل الغیر امناً وضع اول کے اعتبار سے ہے اور تصدیق وضع ثانی کے اعتبار سے ہے تو دونوں لغوی اور اصلی معنیٰ ہوئے۔ اور دونوں معنیٰ کے درمیان مناسبت یہ ہے۔ کہ تصدیق کے اندر جعل الغیر امناً کا معنیٰ موجود ہے بایں وجہ کہ جب کوئی کسی کی تصدیق کرتا ہے تو اس کو اپنی طرف سے مخالفت اور تکذیب سے مامون اور بے خوف کر دیتا ہے۔ پھر چونکہ ایمان کے اندر اذعان کے معنیٰ پائے جاتے ہیں جو بواسطۂ لام متعدی ہوتا ہے کہا جاتا ہے اذعن لامر فلان۔ اس نے فلاں کی بات مان لی۔ اس لئے ایمان کبھی بواسطہ لام متعدی ہوتا ہے۔ جیسا کہ برادران یوسف علیہ السلام نے اپنے باپ یعقوب علیہ السلام سے کہا تھا۔ وما انت بمومنٍ لنا۔ یعنی آپ ہماری بات کی تصدیق نہ کریں گے اور اس حیثیت سے کہ ایمان کے اندر اعتراف کا معنیٰ بھی موجود ہے جو بواسطۂ باء متعدی ہوتا ہے۔ اس لئے ایمان کبھی بواسطہ باء بھی متعدی ہوتا ہے۔ جیسا کہ نبی علیہ السلام کے ارشاد "الایمان ان تومن باللہ" میں بواسطۂ با متعدی ہے۔ اور "تومن" بمعنیٰ "تصدّق" ہے۔ الغرض لفظ ایمان کا معنیٰ لغت اور شرع میں ایک ہی ہے۔ یعنی تصدیق۔ فرق صرف اطلاق اور تقیید کا ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا۔ اس پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ بعض کفار نبی علیہ السلام کو صادق جانتے تھے اور کہتے بھی تھے تو ان کے اندر تصدیق پائی گئی اس کے باوجود ان کو مومن نہیں کیا گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ شریعت میں ایمان فقط تصدیق کا نام نہیں ہے

شارح نے اس اشکال کا جواب یہ دیا کہ تصدیق کی حقیقت صرف کسی خبر یا مخبر کی سچائی کا بغیر اذعان وقبول کے دل میں آجانا نہیں ہے۔ بلکہ سچ جان کر اس کو سچ مان لینا تصدیق ہے۔ جس کو تسلیم کہا جاتا ہے اور کفار کو نبی علیہ السلام کی سچائی کا علم تو تھا۔ مگر تصدیق بمعنیٰ تسلیم ان کو حاصل نہ تھی۔ حاصل کلام یہ کہ تصدیق سے قلب کی وہ کیفیت مراد ہے جس کو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور یہی تسلیم ہے اور یہی اس تصدیق کا بھی معنیٰ ہے جو تصور کا مقابل ہے۔ سو اگر یہ کیفیت یعنی تصدیق بمعنیٰ تسلیم کسی کافر کو حاصل ہو۔ تو اس پر لفظ کافر کا اطلاق اس وجہ سے نہیں ہے کہ تصدیق ایمان نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس پر تکذیب اور انکار کی کوئی علامت ہے۔ جیسے کہ ہم فرض کریں کہ ایک شخص نبی علیہ السلام کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور ان کا اقرار بھی کرتا ہے اور عمل بھی کرتا ہے۔ غرض تمام اہل قبلہ کے نزدیک اس کے اندر ارکان ایمان جمع ہیں۔ ان کے نزدیک بھی جو فقط تصدیق کو ایمان قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک بھی جو فقط اقرار

کو ایمان قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک بھی جو تصدیق اور اقرار دونوں کے مجموعہ کو ایمان قرار دیتے ہیں۔ اور ان کے نزدیک بھی جو تصدیق اور اقرار وعمل تینوں کے مجموعہ کو ایمان قرار دیتے ہیں۔ مگر اس کے ساتھ ہی وہ اختیاری طور پر زنّار باندھتا ہے جو کفار کا شعار ہے یا اختیاری طور پر بت کو سجدہ کرتا ہے تو ہم ظاہر اور باطن دونوں اعتبار سے اسکو کافر کہیں گے۔ کیونکہ زنار باندھنا اسی طرح بت کو سجدہ کرنا جب کہ بغیر جبر واکراہ کے ہو تکذیب وانکار کی علامت ہے اور جس تصدیق کے ساتھ تکذیب وانکار کی علامت ہو وہ تصدیق کالعدم ہے اور اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

قولہ: وبتحقیق ھذا الکلام الخ یعنی جس انداز پر میں نے ایمان کے لغوی معنی کی تحقیق پیش کی ہے اس سے مسئلہ ایمان میں وارد کئے جانے والے بہت سے اشکالات حل ہو جاتے ہیں کیونکہ تحقیق مذکور کا خلاصہ یہ ہے کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق یعنی کسی کی بات کو سچ جان سچ مان لینا ہے۔ دراں حالیکہ اس کے ساتھ تکذیب وانکار کی کوئی علامت نہ ہو۔ اور جو اشکالات وارد کئے جاتے ہیں ان میں سے ایک اشکال تو یہ ہے کہ اگر ایمان تصدیق کا نام ہوتا تو ابو جہل مومن ہوتا۔ کیونکہ وہ نبی علیہ السلام کو صادق جانتا تھا۔ حل اس کا یہ ہے کہ تسلیم یعنی مان لینا جو تصدیق کی حقیقت ہے۔ نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کی تصدیق کو ایمان نہیں کہہ سکتے۔ دوسرا اشکال یہ کہ ایک شخص تصدیق واقرار کرتا ہے۔ فرائض وواجبات پر عمل بھی کرتا ہے مگر وہ بت کو سجدہ کرتا ہے یا کسی حکم شرعی کے ساتھ استہزاء کرتا ہے تو فقہاء اس کے اوپر کفر کا حکم لگاتے ہیں۔ حالانکہ تمام اہل قبلہ کے مذہب کے مطابق ارکان ایمان اس کے اندر موجود ہیں۔ اس اشکال کا حل یہ ہے کہ بت کو سجدہ کرنا یا شریعت کے کسی حکم کے ساتھ استہزاء تکذیب کی علامت ہے اور جس ایمان کے ساتھ تکذیب وانکار کی علامت موجود ہو وہ کالعدم ہے۔

وَاذا عرفت حقیقۃ معنی التصدیق، فاعلم ان الایمان فی الشرع ھو التصدیق بما جاء بہ من عند اللہ تعالٰی ای تصدیق النبی بالقلب فی جمیع ما علم بالضرورۃ مجیئہ بہ من عند اللہ تعالٰی اجمالاً، فانہ کاف فی الخروج عن عھدۃ الایمان، ولا تنحط درجتہ عن الایمان التفصیلی، فالمشرک المصدق بوجود الصانع وصفاتہ لا یکون مومناً الا بحسب اللغۃ دون الشرع لاخلالہ بالتوحید، والیہ الاشارۃ بقولہ تعالٰی وما یومن اکثرھم باللہ الا وھم مشرکون۔ والاقرار بہ ای باللسان الا ان التصدیق رکن لا یحتمل السقوط اصلاً والاقرار قد یحتملہ کما فی حالۃ الاکراہ۔ فان قیل قد لا یبقی التصدیق کما فی حالۃ النوم والغفلۃ، قلنا التصدیق باق فی القلب، والذھول

انما ھو عن حصولہ، ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذی لم یطرء علیہ ما ینافیہ فی حکم الباقی۔ حتی کان المؤمن اسماً لمن آمن فی الحال او فی الماضی ولم یطرء علیہ ما ھو علامۃ التکذیب، ھذا الذی ذکرہ من ان الایمان ھو التصدیق والاقرار مذھب بعض العلماء وھو اختیار الامام شمس الائمۃ وفخر الاسلام۔

ترجمہ اور جب تم تصدیق کا حقیقی معنی جان چکے تو اب یہ بھی جان لو کہ شرع میں ایمان ان باتوں کی تصدیق ہے جو آپ اللہ کے پاس سے لائے۔ یعنی ان تمام باتوں میں دل سے نبی کی اجمالی طور پر تصدیق کرنا ہے، جن کو آپ کا اللہ کے پاس سے لانا یقینی طور پر معلوم ہے کیونکہ ایمان کی ذمہ داری سے سبکدوش ہونے میں ایمان اجمالی کافی ہے اور اس کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے تو صانع کے وجود اور اس کی صفات کی تصدیق کرنے والا مشرک صرف لغت کے اعتبار سے مومن ہوگا۔ شرع کے اعتبار سے نہیں۔ توحید میں اس کے کوتاہی کرنے کی وجہ سے اور اسی کی طرف اللہ کے اس ارشاد میں اشارہ ہے۔ وما یومن اکثرھم باللہ الا وھم مشرکون۔ (اور دوسرا رکن) زبان سے اقرار کرنا! مگر یہ بات ہے کہ تصدیق ایسا رکن ہے جو کسی حال میں سقوط کا احتمال نہیں رکھتا اور اقرار بعض دفعہ اس کا احتمال رکھتا ہے۔ جیسا کہ اکراہ کی حالت میں پس اگر کہا جائے کہ بعض دفعہ تصدیق باقی نہیں رہتی جیسا کہ نیند اور غفلت کی حالت میں۔ ہم جواب دینگے کہ دل میں تصدیق باقی رہتی ہے اور ذہول و غفلت اس کے حصول سے ہے اور اگر مان لیا جائے تو شریعت نے اس موجود یقینی کو جس پر اس کا منافی طاری نہ ہوا ہو باقی کے حکم میں رکھا ہے۔ حتی کہ مومن اس شخص کا نام ہے جو اس وقت ایمان لایا ہو یا ماضی میں ایمان لایا ہو اور اس پر کوئی ایسی چیز نہ طاری ہوئی ہو جو تکذیب کی علامت ہے۔ یہ جو ذکر کیا ہے کہ ایمان تصدیق و اقرار کا مجموعہ ہے۔ بعض علماء کا مذہب ہے اور یہی امام شمس الائمہ کا اور فخر الاسلام کا پسندیدہ ہے۔

تشریح ایمان کا لغوی معنی بیان کرنے کے بعد اب شارح اس کا شرعی معنی بیان کر رہے ہیں۔ ایمان شرعی کے بارے میں شارح نے پانچ مذاہب ذکر کئے ہیں۔ پہلا مذہب بعض علماء اہل السنت والجماعت کا ہے اور شمس الائمہ سرخسیؒ اور فخر الاسلام بزدویؒ کا اختیار کردہ ہے کہ ایمان تصدیق اور اقرار کا مجموعہ ہے۔ دوسرا مذہب جمہور محققین کا ہے جن میں امام اعظم ابوحنیفہؒ بھی ہیں اور شیخ ابو منصور ماتریدی کا اختیار کردہ ہے۔ کہ ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے اور اقرار باللسان دنیا میں اجراء احکام کے لئے شرط ہے۔ تیسرا مذہب بعض قدریہ کا ہے کہ ایمان ما جاء بہ النبی علیہ السلام کی معرفت کا نام ہے۔ چوتھا مذہب کرامیہ کا ہے کہ ایمان فقط اقرار کا نام ہے۔ اور

پانچواں مذہب جمہور محدثین، فقہاء و متکلمین، اور معتزلہ و خوارج کا ہے کہ ایمان تصدیق قلبی، اقرار باللسان اور عمل بالارکان کے مجموعہ کا نام ہے۔ عبارت مذکورہ بالا میں پہلا مذہب بیان کیا گیا ہے۔ جو اکثر احناف کا ہے اور شمس الائمہ سرخسی اور فخر الاسلام بزدوی کا اختیار کردہ ہے۔ حاصل اس مذہب کا یہ ہے کہ ایمان شرعی کے دو رکن ہیں۔ پہلا رکن تصدیق قلبی ہے۔ یعنی اجمالی طور پر ان تمام باتوں کو دل سے سچ جان کر سچ مان لینا جن کو نبی علیہ السلام کا اللہ تعالیٰ کے پاس سے لانا بالضرورۃ یعنی دلیل قطعی سے ثابت ہو۔ اور دوسرا رکن ان تمام باتوں کے حق اور سچ ہونے کا زبان سے اقرار کرنا ہے۔ البتہ اقرار باللسان ایمان کا رکن اصلی نہیں کہ کسی حال میں سقوط کا احتمال نہ رکھے۔ بلکہ رکن زائد ہے کیونکہ بعض احوال میں ساقط ہو جاتا ہے جیسا کہ جبر و اکراہ کی صورت میں۔ اور جب ایمان شرعی کا رکنِ اول جمیع ما جاء بہ النبی علیہ السلام کی تصدیق ہے جس میں توحید بھی داخل ہے۔ تو پھر وہ مشرک جو وجودِ صانع اور صفاتِ صانع کی تصدیق کرنے والا ہے۔ لغت کے اعتبار سے مومن بمعنیٰ صرف وجودِ صانع اور صفاتِ صانع کی تصدیق کرنے والا ہوگا۔ شریعت کی نظر میں وہ مومن نہیں ہوگا کیونکہ وہ توحید کی تصدیق کرنے والا نہیں ہے۔ حالانکہ جمیع ما جاء بہ النبی علیہ السلام میں توحید بھی داخل ہے اور اقرار باللسان کے ایمان کے رکن ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی نے تمام ضروریاتِ دین کی دل سے تصدیق کی مگر عمر میں ایک بار بھی ان کی حقانیت کا اقرار کرنے کا اتفاق نہیں ہوا تو وہ عند اللہ مومن نہ ہوگا۔ اور نہ ہی جنت میں دخول کا اور خلود فی النار سے نجات کا مستحق ہوگا۔

قولہ: فانہ کاف الخ مطلب یہ ہے کہ قبولِ ایمان کا جو فریضہ عائد ہوتا ہے۔ تمام ضروریاتِ دین کی اجمالی تصدیق سے وہ فریضہ ادا ہو جائے گا۔ اور نفسِ ایمان کے ساتھ متصف ہونے میں اس اجمالی تصدیق کا درجہ تفصیلی تصدیق سے کم نہیں ہے۔

قولہ: فان قیل قد لا یبقی التصدیق الخ حاصل اعتراض یہ ہے کہ اگر ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے تو پھر نیند اور غفلت کی حالت میں آدمی کو مومن نہ رہنا چاہیئے۔ کیونکہ اس حالت میں تصدیق قلبی باقی نہیں رہتی۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ نیند اور غفلت کی حالت میں بھی تصدیق قلبی باقی رہتی ہے، مگر اس حالت میں اس کو وجود کی خبر نہیں رہتی، اور اگر مان بھی لیا جائے کہ نیند کی حالت میں تصدیق باقی نہیں رہتی تو پھر دوسرا جواب یہ ہے کہ جو تصدیق وجود میں آچکی ہے اس کو شارع نے اس وقت تک باقی کے حکم میں رکھا ہے جب تک اس کی ضد یعنی تکذیب نہ پائی جائے۔ جس طرح جب کسی نے ایک بار تمام ضروریاتِ دین کے حق ہونے کا اقرار کر لیا۔ تو یہ اقرار اس وقت تک باقی مانا جائے گا جب تک اس کی ضد یعنی انکار

کا تحقق نہ ہو۔

وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن لابد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مومن عند الله وان لم يكن مومنًا فى احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس، وهذا هو اختيار الشيخ ابى منصور والنصوص معاضدة لذالك قال الله تعالىٰ اولٓئك كتب فى قلوبهم الايمان، وقال الله تعالىٰ وقلبه مطمئن بالايمان، وقال الله تعالىٰ ولما يدخل الايمان فى قلوبكم، وقال النبى عليه السلام اللّٰهمّ ثبّت قلبى على دينك، وقال لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه۔

ترجمہ اور جمہور محققین کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی ہے۔ اور اقرار محض دنیا میں احکام کے اجراء کے لئے شرط ہے۔ کیونکہ تصدیق قلبی ایک پوشیدہ چیز ہے اس کے لئے کوئی علامت ضروری ہے۔ سو جو شخص اپنے دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کرے تو وہ عند اللہ مومن ہے اگرچہ احکام دنیا کے لحاظ سے مومن نہ ہو۔ اور جو زبان سے اقرار کرے اور دل سے تصدیق نہ کرے جیسے منافق تو وہ اس کے برعکس ہے۔ اور یہی مذہب شیخ ابو منصور کا اختیار کردہ ہے اور نصوص اس مذہب کی تائید کر رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ یہی وہ لوگ ہیں جن کے دلوں میں ایمان راسخ کر دیا ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ دراں حالیکہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ابھی تمہارے دلوں میں ایمان داخل نہیں ہوا۔ اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے۔ اے اللہ میرے قلب کو اپنے دین پر جما دے۔ اور حضرت اسامہ سے جس وقت انھوں نے لا الہ الا اللہ پڑھنے والے کو قتل کر ڈالا تھا آپ نے فرمایا تھا کہ کیوں نہ اس کا دل چیر ڈالا۔

تشریح یہ ایمان شرعی کی حقیقت کے بارے میں دوسرے مذہب کا بیان ہے اس مذہب کا حاصل یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے۔ لیکن چونکہ تصدیق قلبی ایک باطنی امر ہے جس سے بندے واقف نہیں ہو سکتے کہ اس کو مومن سمجھ کر اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری کریں۔ مثلاً اس کے پیچھے نماز پڑھیں۔ اس کے مرنے پر اس کی نماز جنازہ پڑھیں اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کریں۔ اس سے عشر اور زکوٰۃ وصول کریں۔ اس لئے کوئی علامت ضروری ہے جس سے اس کی تصدیق قلبی کا علم ہو اور وہ علامت اقرار باللسان ہے اس لئے اقرار باللسان دنیا میں ایمان کے احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے

اور جب ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے تو جو شخص دل سے ضروریاتِ دین کی تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کرے تو وہ عند اللہ مومن ہوگا۔ عند الناس مومن نہیں ہوگا اور اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری نہیں ہوں گے۔ اور جو صرف زبان سے اقرار کرے اور دل سے تصدیق نہ کرے۔ جسے منافق کہتے ہیں وہ عند الناس مومن ہوگا۔ اس پر دنیوی احکام جاری ہوں گے۔ مگر عند اللہ مومن نہ ہوگا۔ اور جب اقرار باللسان حقیقتِ ایمان کا جزء نہیں بلکہ اس غرض سے اس کو شرط قرار دیا ہے کہ بندوں کو اس کا مومن ہونا معلوم ہو جائے اور اس کو مومن جان کر اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری کریں گے تو پھر ضروری ہوگا کہ یہ اقرار علی وجہ الاعلان ہونا چاہیے۔ برخلاف ان لوگوں کے مذہب کے جو اقرار کو ایمان کا رکن قرار دیتے ہیں کہ ان کے نزدیک یہ اقرار علی وجہ الاعلان ہونا ضروری نہیں۔ یہ بات بھی یاد رہنی چاہیئے کہ جو شخص تمام ضروریات دین کی تصدیق کرتا ہے۔ مگر وہ اقرار باللسان سے عاجز ہے مثلاً یہ کہ وہ گونگا ہے تو وہ مذکورہ دونوں مذہب والوں کے نزدیک مومن ہے۔

اسی طرح جو شخص تمام ضروریاتِ دین کی تصدیق کرتا ہے اور وہ اقرار پر قادر ہے، مگر اس سے اقرار کا مطالبہ کرنے کے باوجود وہ اقرار نہیں کرتا۔ تو باوجود مطالبہ کے اس کے اقرار نہ کرنے کو انکار پر محمول کیا جائے گا اور وہ بالاتفاق کافر ہوگا۔ البتہ جو شخص تمام ضروریات دین کی تصدیق کرتا ہے۔ مگر باوجود قدرت کے اس نے عمر میں ایکبار بھی اقرار نہیں کیا۔ اور اس سے کسی نے اقرار کا مطالبہ بھی نہیں کیا۔ تو وہ پہلے مذہب والوں کے نزدیک اقرار کے ایمان کا رکن ہونے کی بناء پر کافر ہوگا۔ اور دوسرے مذہب والوں کے نزدیک وہ تصدیق قلبی کے موجود ہونے کی بناء پر عند اللہ مومن ہوگا۔ البتہ اقرار باللسان جو ایمان کے دنیوی احکام کے اجراء کے لئے شرط ہے اور جو تصدیق قلبی کی ظاہری علامت ہے اس کے نہ پائے جانے کی وجہ سے وہ عند الناس مومن نہ ہوگا اور اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری نہ ہوں گے۔ اس دوسرے مذہب والوں کی دلیل وہ نصوص ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ایمان کا محل قلب ہے۔ اور ایمان فعلِ قلب کا نام ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ فعلِ قلب فقط تصدیق ہے۔ معلوم ہوا کہ ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے اور وہ نصوص جن میں ایمان کا محل قلب کو قرار دیا ہے۔ یہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "اولئک کتب فی قلوبھم الایمان" ترجمہ یہی وہ لوگ ہیں جن کے دلوں میں اللہ نے ایمان راسخ کر دیا۔ اسی طرح سے ارشاد ہے "من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان" ترجمہ۔ جو لوگ ایمان لانے کے بعد کفر کریں گے ان پر اللہ کا غضب اور عذاب ہوگا سوائے ان لوگوں کے جو کفر پر مجبور کئے جادیں در انحالیکہ ان کا قلب ایمان پر مطمئن ہو۔ اسی طرح اللہ کا ارشاد ہے "قالت الاعراب اٰمنا قل لم تومنوا ولکن قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم"۔ ترجمہ۔ اعراب کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے آپ

کہہ دیجئے تم ایمان نہیں لائے۔ ہاں یہ کہو کہ ہم نے ظاہری طور پر اطاعت قبول کرلی۔ اور ابھی ایمان تمھارے دلوں میں داخل نہیں ہوا۔ اسی طرح حدیث میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم کثرت سے دعامیں فرماتے تھے۔ اللّٰھمّ یا مقلّب القلوب ثبّت قلبی علیٰ دینکؐ۔ ترجمہ۔ اے اللہ اے دلوں کو پھیرنے والے۔ میرے قلب کو اپنے دین پر جمائے رکھئے۔ اس حدیث سے وجہ استدلال یہ ہے کہ دین سے مراد "ان الدین عند اللہ الاسلام" کے مطابق اسلام ہے اور اسلام و ایمان دونوں ایک چیز ہیں۔ لہٰذا حدیث کا معنیٰ یہ ہے کہ ہمارے قلب کو ایمان پر جمائے رکھیئے۔

بہرحال مذکورہ چاروں نصوص سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کا محل قلب ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ ایمان فعلِ قلب ہے اور فعلِ قلب تصدیق ہے۔ پانچویں نص یہ ہے کہ ایک لڑائی میں جب دشمن گروہ کا ایک آدمی گھیرے میں آگیا۔ تو اس نے لا الٰہ الا اللہ پڑھ لیا۔ اس کے باوجود حضرت اسامہؓ نے اس کو قتل کردیا آپ صلے اللہ علیہ وسلم کو جب علم ہوا تو ناراضگی فرماتے ہوئے آپ نے حضرت اسامہؓ سے فرمایا۔ ھلّا شققت قلبہ۔ ناراضگی کی وجہ یہ تھی کہ اقرار باللسان کی وجہ سے وہ اِس بات کا مستحق ہوگیا تھا کہ اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری کئے جائیں اور منجملہ ایمان کے احکامِ دنیوی کی جان کی سلامتی بھی تھی، مگر حضرت اسامہؓ سے چوک ہوگئی۔ انھوں نے اس کو جان کی سلامتی نہیں دی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اقرار باللسان ایمان کے دنیوی احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے

فان قلت نعم! الایمان ھو التصدیق لکن اھل اللغۃ لا یعرفون منہ الا التصدیق باللسان والنبی عم واصحابہ کانوا یقنعون من المومن بکلمۃ الشھادۃ، ویحکمون بایمانہ من غیر استفسار عما فی قلبہ، قلت لا خفاء فی ان المعتبر فی التصدیق عمل القلب، حتیٰ لو فرضنا عدم وضع لفظ التصدیق لمعنیً او وضعہ لمعنیً غیر التصدیق القلبی لم یحکم احد من اھل اللغۃ والعرف بان المتلفّظ بکلمۃ صدّقت مصدق النبی علیہ السلام مومن بہ، ولھٰذا صح نفی الایمان عن بعض المقرین باللسان، قال اللہ تعالیٰ ومن الناس من یقول اٰمنا باللہ وبالیوم الاٰخر وما ھم بمؤمنین، وقال اللہ تعالیٰ وقالت الاعراب اٰمنا، قل لم تومنوا ولکن قولوا اسلمنا، واما المقر باللسان وحدہ فلا نزاع فی انہ یسمّی مومنًا لغۃ وتجری علیہ احکام الایمان ظاھرًا وانما النزاع فی کونہ مومنا فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ، والنبی علیہ السلام ومن بعدہ کما کانوا یحکمون بایمان من تکلم بکلمۃ الشھادۃ کانوا یحکمون بکفر المنافق، فدل علیٰ انہ لا یکفی

فی الایمان فعل اللسان، وایضا الاجماع منعقد علیٰ ایمان من صدق بقلبہ وقصد الاقرار باللسان ومنعہ منہ مانع من خرس ونحوہ، فظہران لیست حقیقۃ الایمان مجرد کلمتی الشہادۃ علیٰ ما زعمت الکرامیۃ۔

ترجمہ پس اگر تم کہو! کہ ہاں! ایمان صرف تصدیق ہے۔ لیکن اہل لغت اس سے صرف تصدیق باللسان سمجھتے ہیں۔ اور نبی علیہ السلام اور آپ کے صحابہ ایمان لانے والے کی طرف سے کلمۂ شہادت پڑھ لینے کو کافی سمجھتے تھے۔ اور اس کے دل کی بات دریافت کئے بغیر اس کے مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے تو میں کہوں گا کہ اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ تصدیق میں معتبر قلب کا فعل ہے۔ یہاں تک کہ اگر ہم لفظ تصدیق کا کسی بھی معنیٰ کے لئے وضع نہ کیا جانا۔ یا تصدیق قلبی کے علاوہ کسی اور معنیٰ کے لئے وضع کیا جانا فرض کر لیں تو لغت اور عرف والوں میں سے کوئی بھی یہ فیصلہ نہ کرے گا کہ لفظِ صدّقتُ کہنے والا نبی کا مصدِّق اور آپ پر ایمان لانے والا ہے۔ اور اسی وجہ سے بعض اقرار باللسان کرنے والوں سے ایمان کی نفی صحیح ہوئی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "اور بعض لوگ ایسے ہیں جو زبان سے اقرار کرتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لائے۔ حالانکہ وہ ایمان لانے والے نہیں ہیں" اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ "اور اعراب کہتے ہیں ہم ایمان لائے۔ آپ فرما دیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے البتہ یہ کہو کہ ہم نے ظاہری اطاعت کر لی ہے۔ رہا صرف اقرار باللسان کرنے والا۔ تو اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ اس کو لغت کے اعتبار سے مومن کہا جاتا ہے اور اس پر ظاہری ایمان کے احکام جاری ہوتے ہیں اور نزاع صرف اس کے عند اللہ مومن ہونے کے بارے میں ہے اور نبی علیہ السلام اور آپ کے بعد کے حضرات جس طرح اس شخص کے مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے۔ جو کلمۂ شہادت کا تلفظ کرے اسی طرح سے منافق کے کفر کا بھی حکم لگاتے تھے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مومن ہونے کے سلسلہ میں صرف فعلِ لسان کافی نہیں ہے۔ نیز اجماع اس شخص کے مومن ہونے پر منعقد ہے جو دل سے تصدیق کرے اور اقرار باللسان کا ارادہ کرے۔ مگر اقرار سے کوئی مانع ہو۔ مثلاً گونگا وغیرہ ہونا۔ تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایمان کی حقیقت محض شہادتین کے کلمے نہیں ہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں۔

تشریح تیسرا مذہب کرامیہ کا ہے کہ ایمان فقط اقرار باللسان کا نام ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ عبارت میں ان کی دو دلیلیں گذشتہ تحقیق یعنی لغت اور شرع دونوں میں ایمان سے تصدیق بالقلب مراد ہونے پر اعتراض کی شکل میں پیش کی ہیں۔ پھر ان کا جواب دیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ ایمان فعلِ لسان نہیں ہے بلکہ فعل قلب ہے۔ چنانچہ کرامیہ پہلا اعتراض یہ کرتے کہ ہم مانتے ہیں کہ ایمان کا لغوی معنیٰ تصدیق ہے لیکن اہلِ لغت لفظِ تصدیق سے تصدیق باللسان ہی سمجھتے ہیں اور تصدیق باللسان کو اقرار کہا جاتا ہے۔

۸۱

معلوم ہوا کہ لغت میں ایمان کا معنیٰ اقرار ہے اور یہ بات تم پہلے ہی بیان کر چکے ہو کہ ایمان شرعی ایمانِ لغوی سے منقول نہیں ہے، بلکہ دونوں کا معنیٰ ایک ہی ہے صرف اطلاق اور تقیید کا فرق ہے۔ تو پھر ایمانِ شرعی بھی اقرار ہی کا نام ہوگا۔ فرق یہ ہے کہ ایمان لغوی مطلق اقرار کا نام ہے۔ خواہ وہ کسی بھی چیز کا اقرار ہو۔ اور ایمان شرعی ما جاء بہ النبی علیہ السلام کی حقانیت کا اقرار کرنے کا نام ہے۔

کرامیہ کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ عہدِ رسالت میں جب کوئی کلمۂ شہادت پڑھ لیتا تھا تو نبی علیہ السلام اور آپ کے صحابہ اس سے یہ نہیں پوچھتے تھے کہ تیرے دل میں تصدیق ہے یا نہیں۔ بلکہ اسکے زبانی اقرار کو کافی سمجھتے تھے اور اس کے مومن ہونے کا فیصلہ کر دیتے تھے۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ ایمان فقط اقرار کا نام ہے پہلے اعتراض کا جواب شارح نے یہ دیا کہ اگر تصدیق فعلِ لسان ہوتی تو لفظِ صَدَّقْتُ کا تلفظ کرنے والا نبی علیہ السلام کا مصدِق ہوتا۔ اور مومن ہوتا۔ چاہے تصدیق کا لفظ مہمل ہوتا یا اذعان و تسلیم کے علاوہ کسی اور معنیٰ کے لئے وضع کیا گیا ہوتا۔ مگر اہل لغت اور اہلِ عرف کے اجماع سے لفظ صدقت کا تلفظ کرنے والے کا مصدق اور مومن ہونا باطل ہے۔ لہٰذا تصدیق کا فعلِ لسان ہونا بھی باطل ہے۔ اور اسی وجہ سے کہ ایمان فعلِ قلب ہے فعلِ لسان یعنی اقرار نہیں ہے۔ بعض اقرار کرنے والوں سے ایمان کی نفی ثابت ہے جیسا کہ بعض منافقین کے بارے میں ارشاد قرآنی ہے۔ ومن الناس من یقول اٰمنا باللہ وبالیوم الآخر وما ھم بمومنین۔ دیکھئے اس آیت میں اقرار باللسان کرنے والوں سے محض اس بناء پر وما ھم بمومنین کہہ کر ان کے مومن ہونے کی نفی کر دی گئی کہ وہ لوگ تصدیق قلبی سے عاری تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایمان فعل لسان اور اقرار نہیں ہے بلکہ فعل قلب اور تصدیق ہے۔ اسی طرح آیت " قالت الاعراب اٰمنا قل لم تومنوا ولکن قولوا اسلمنا و لما یدخل الایمان فی قلوبکم " میں اقرار باللسان کے باوجود " لم تومنوا " کہہ کر اعراب کے ایمان کی نفی فرمائی اور وجہ بھی بیان کر دی کہ ابھی ایمان تمہارے دلوں میں داخل نہیں ہوا۔

معلوم ہوا کہ ایمان کا محل قلب ہے اور ایمان فعل قلب ہے۔ فعلِ لسان نہیں ہے اور کرامیہ کے دوسرے اعتراض کا جواب شارح نے یہ دیا کہ صرف اقرار باللسان کرنے والے پر نبی علیہ السلام اور حضراتِ صحابہ ظاہری ایمان کا حکم لگاتے تھے جس سے دنیا میں جان کی سلامتی حاصل ہو جاتی ہے۔ حقیقی ایمان کا حکم نہیں لگاتے جو دائمی عذاب سے نجات دلانیوالا ہے۔ دوسرے اعتراض کا دوسرا جواب بطور معارضہ یہ ہے کہ نبی علیہ السلام اور حضرات صحابہؓ جس طرح کلمہ شہادت پڑھنے والے کے مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے اسی طرح منافق یعنی اس شخص کے کافر ہونے کا بھی حکم لگاتے تھے۔ جو زبان سے اقرار کرے مگر دل سے تصدیق نہ کرے۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ایمان صرف اقرار کا نام نہیں۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ جو شخص دل سے تصدیق کرے اور

۸۲

زبان سے اقرار کا ارادہ کرے مگر گونگا پن وغیرہ جیسا کوئی مانع پیش آگیا جس کے سبب وہ اقرار نہ کرسکے۔ تو اس کے مومن ہونے پر اجماع ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے، کہ ایمان فعل لسان اور اقرار کا نام نہیں جیساکہ کرامیہ کہتے ہیں۔ ورنہ اس شخص کو مومن نہ کہا جاتا۔ کیونکہ اقرار نادار د ہے۔

ولما كان مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذالك بقوله فاما الاعمال اى الطاعات فهي تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص فههنا مقامان، الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان، لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق، ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه، وورد ايضا جعل الايمان شرطا لصحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصلحات من ذكر او انثى وهو مومن مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشئ لنفسه، وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى وان طائفتان من المومنين اقتتلوا على ما مر، مع القطع بانه لا تحقق للشئ بدون ركنه، ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مومنا كما هو رأى المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها من حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي رحمة الله عليه وقد سبقت تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق۔

ترجمہ اور جبکہ جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ایمان تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا مجموعہ ہے تو مصنفؒ نے یہ کہہ کر اس مذہب کی نفی کی طرف اشارہ فرمایا کہ بہرحال اعمال یعنی عبادات فی نفسہ کم وبیش ہوتی ہیں اور ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ گھٹتا ہے۔ تو یہاں دو مسئلے ہیں۔ اول یہ کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں۔ اس بات کی وجہ سے جو گزر چکی ہے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے اور اس لئے کہ کتاب اور سنت میں ایمان پر اعمال کا عطف وارد ہوا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ان الذین امنوا وعملوا الصالحات، اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ عطف مغایرت کا اور معطوف علیہ کے اندر معطوف کے داخل نہ ہونے کا مقتضی ہے اور نیز اعمال کی صحت کے لئے ایمان کو شرط قرار دینا وارد ہوا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ومن یعمل من الصالحات من ذکر او انثیٰ وھو

مومن کے اندر ہے۔ اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ شی کا خود اپنی ذات کے لئے شرط ہونا محال ہونے کے سبب مشروط شرط کے اندر داخل نہیں ہوتا ہے۔ نیز اس شخص کے لئے جو بعض اعمال کو ترک کرے ایمان کا ثبوت وارد ہوا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد وَاِن طائفتان من المومنین اقتتلوا کے اندر جیسا کہ پہلے گذر چکا۔ اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ شی کا تحقق اس کے رکن کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ اور یہ بات مخفی نہ رہنی چاہئے کہ یہ دلائل ان لوگوں کے خلاف حجت نہیں گے جو عبادات کو ایمانِ حقیقی کا بایں حیثیت رکن قرار دیتے ہیں کہ ان کا ترک کرنے والا مومن نہیں رہے گا۔ جیسا کہ معتزلہ کی رائے ہے۔ ان لوگوں کے خلاف حجت نہ بنیں گے۔ جن کا مذہب یہ ہے کہ طاعات ایمان کامل کا رکن ہیں بایں حیثیت کہ ان کا ترک کرنے والا حقیقتِ ایمان سے خارج نہ ہوگا جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے اور معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات پہلے گذر چکے ہیں۔

تشریح ایمانِ شرعی کے باب میں چوتھا مذہب جمہور محدثین اور اشاعرہ کے علاوہ دیگر متکلمین یعنی معتزلہ وخوارج اور احناف کے علاوہ دیگر فقہاء (یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا ہے کہ ایمان تصدیق قلبی اور اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا مجموعہ ہے۔ البتہ معتزلہ اور خوارج اعمال کو ایمان کا جزءِ حقیقی مانتے ہیں کہ اس کے ترک سے بندہ ایمان سے خارج ہوجائے گا اور باقی حضرات اعمال کو ایمانِ کامل کا جزء مانتے ہیں کہ اس کے ترک سے بندہ نفس ایمان سے خارج نہ ہوگا بلکہ وہ مومن ہی رہے گا البتہ مومنِ کامل نہ رہے گا۔ جیسے ہاتھ پیر، ناک، کان وغیرہ بدنِ انسانی کے اجزاء ہیں ان میں سے کسی کے معدوم ہونے سے کوئی شخص انسان ہونے سے خارج نہیں ہوتا۔ مصنفؒ نے یہ کہہ کر اس چوتھے مذہب یعنی اعمال کے جزءِ ایمان ہونے کی نفی کی طرف اشارہ کیا کہ اعمال کم وبیش ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص دن بھر میں پچاس ۵۰ رکعتیں پڑھتا ہے اور دوسرا بیس ہی رکعتیں پڑھتا ہے۔ برخلاف ایمان کے کہ ایک شخص کا ایمان نہ دوسرے کے ایمان سے کم وبیش ہوتا ہے اور نہ خود اپنے ہی سابق ایمان سے کم وبیش ہوتا ہے۔ سو جب کم وبیش ہونے کے اعتبار سے ایمان اور اعمال کے درمیان مغایرت ہے تو اعمال ایمان کے اندر داخل ہوکر ایمان کا جزء نہیں ہوسکتے کیونکہ ایک مغائر اپنے مغائر کا جزء نہیں ہوتا۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ مسئلہ کا تجزیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہاں دو۲ مسئلے ہیں جن پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہے۔ پہلا مسئلہ یہ کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں اور ایمان کا جزءِ حقیقی نہیں۔ اس مسئلہ پر شارح رحمۃ اللہ علیہ نے چار دلیلیں ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ اعمال سے مراد افعالِ جوارح ہیں اور ایمان کی حقیقت جیسا کہ پہلے بیان کرچکے ہیں تصدیق ہے جو فعلِ قلب ہے۔ لہٰذا اعمال اور ایمان

کے درمیان مغایرت ہوئی۔ اور ایک مغائر اپنے مغائر کی حقیقت میں داخل نہیں ہوتا اور نہ اس کا جزء ہوتا ہے۔
دوسری دلیل یہ ہے کہ نصوص میں ایمان پر اعمال کا عطف وارد ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں "ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات" اور عطف معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مغایرت کا اور معطوف علیہ کے اندر معطوف کے داخل نہ ہونے کا اقتضا کرتا ہے۔
معلوم ہوا کہ اعمال جو کہ معطوف ہیں ایمانِ معطوف علیہ کے اندر داخل نہیں ہیں۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ ایمان کو اعمال کی صحت و مقبولیت کے لئے شرط قرار دیا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد "ومن یعمل من الصالحات من ذکر أو انثی وھو مومن فلا کفران لسعیہ"۔ ترجمہ۔ جو شخص نیک عمل کرے گا خواہ وہ مرد ہو یا عورت بشرطیکہ وہ مومن ہے تو اس کی کوشش رائیگاں نہیں جائیگی۔ یعنی اس کا عمل عنداللہ مقبول ہوگا اس پر ثواب دیا جائے گا۔ اس آیت میں وھو مومن اپنے عامل یعنی یعمل کی ضمیرِ فاعل سے حال واقع ہے اور حال اپنے عامل کے لئے قید اور شرط ہوا کرتا ہے۔
معلوم ہوا کہ ایمان عمل کے واسطے شرط ہے اور عمل مشروط ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ مشروط شرط کے اندر داخل نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر مشروط یعنی عمل اپنی شرط یعنی ایمان کے اندر داخل ہو تو عمل کے واسطے ایمان کے شرط ہونے سے ایمان میں داخل عمل کا بھی شرط ہونا لازم آئے گا۔ اور شئی کا خود اپنے لئے شرط ہونا محال ہے لہٰذا مشروط یعنی عمل کا اپنی شرط یعنی ایمان کے اندر داخل ہونا اور ایمان کا جزء ہونا بھی محال ہے۔
چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل ہو کر ایمان کا جزء ہوتے تو کسی عمل کا ترک کرنے والا مومن نہ رہتا کیونکہ جزء کے فوت ہونے سے کل بھی فوت ہو جاتا ہے۔ لیکن تالی یعنی تارکِ عمل کا مومن نہ رہنا باطل ہے کیونکہ نصوص میں بعض اعمال ترک کرنے والوں کے لئے ایمان کا ثبوت ہے۔ مثلاً قتالِ باہمی سے اجتناب کا عمل ترک کرنے والوں اور باہم قتال کرنے والوں کو ارشادِ الٰہی "وان طائفتان من المومنین اقتتلوا" میں مومن کہا گیا ہے تو اسی طرح مقدم یعنی اعمال کا ایمان کی حقیقت میں داخل ہونا اور ایمان کا جزء حقیقی ہونا بھی باطل ہے۔ پھر یہ بات یاد رکھنی کی ہے کہ مذکورہ چاروں دلائل اعمال کے حقیقتِ ایمان کا جزء ہونے کی نفی کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ دلائل صرف معتزلہ اور خوارج کے خلاف حجت بنیں گے جو اعمال کو حقیقتِ ایمان میں داخل مان کر تارکِ عمل کو ایمان سے خارج قرار دیتے ہیں۔ ان محدثین اور فقہاء کے خلاف یہ دلائل ہرگز حجت نہ بنیں گے جو اعمال کو ایمانِ کامل کا جزء مانتے ہیں۔ بایں معنی کہ ترکِ عمل کی وجہ سے بندہ حقیقتِ ایمان سے خارج نہیں ہوتا جس پر عذابِ دائمی سے نجات کا مدار ہے بلکہ ایمانِ کامل سے خارج ہوگا جس پر جنت میں دخولِ اولی کا مدار ہے۔

قولہ: فھھنا مقامان الخ لفظ مقام اگر بضم میم ہے تو افعال سے اسم ظرف ہے اور اس کا معنی ما یُقام علیہ الدلیل ہے۔ اور اگر بفتح میم ہے تو ثلاثی مجرد کا مصدر ہے اور اس کا معنی ما یقوم علیہ الدلیل ہے دونوں صورتوں میں مراد مسئلہ ہے جس پر دلیل قائم کی جاتی ہے اور دلیل قائم ہوتی ہے۔

قولہ: وقد سبقت تمسکات المعتزلۃ الخ ماسبق میں مصنفؒ کے قول والکبیرۃ لا تخرج العبد المومن من الایمان کے تحت اعمال کے جزء ایمان ہونے پر معتزلہ کی دو دلیلیں اور ان کے جوابات گذر چکے ہیں لیکن شارحؒ نے مجازاً تثنیہ پر صیغۂ جمع تمسکات کا اطلاق کیا ہے۔

المقام الثانی ان حقیقۃ الایمان لا تزید ولا تنقص لما مرانہ التصدیق القلبی الذی یبلغ حد الجزم والاذعان، وھذا لا یتصور فیہ زیادۃ ولا نقصان حتی ان من حصل لہ حقیقۃ التصدیق فسواء اتی بالطاعات اوارتکب المعاصی فتصدیقہ باق علی حالہ لا تغیر فیہ اصلاً۔ والآیات الدالۃ علی زیادۃ الایمان محمولۃ علی ما ذکرہ ابو حنیفۃؒ انھم کانوا امنوا فی الجملۃ ثم یاتی فرض بعد فرض وکانوا یومنون بکل فرض خاص، وحاصلہ انہ کان یزید بزیادۃ ما یجب بہ الایمان، وھذا لا یتصور فی غیر عصر النبی علیہ السلام وفیہ نظر لان الاطلاع علی تفاصیل الفرائض ممکن فی غیر عصر النبی علیہ السلام والایمان واجب اجمالاً فیما علم اجمالاً وتفصیلاً فیما علم تفصیلاً، ولا خفاء فی ان التفصیلی ازید بل اکمل، وما ذکر من ان الاجمالی لا ینحط عن درجتہ فانما ھو فی الاتصاف باصل الایمان وقیل ان الثبات والدوام علی الایمان زیادۃ علیہ فی کل ساعۃ وحاصلہ انہ یزید بزیادۃ الازمان لما انہ عرض لا یبقی الا بتجدد الامثال، وفیہ نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشئ لا یکون من الزیادۃ فی شئ کما فی سواد الجسم مثلاً، وقیل المراد زیادۃ ثمرتہ واشراق نورہ وضیائہ فی القلب، فانہ یزید بالاعمال وینقص بالمعاصی ومن ذھب الی ان الاعمال جزء من الایمان فقبولہ الزیادۃ والنقصان ظاھر، ولھذا قیل ان ھذہ المسئلۃ فرع مسألۃ کون الطاعات جزء من الایمان وقال بعض المحققین لا نسلم ان حقیقۃ التصدیق لا تقبل الزیادۃ والنقصان بل تتفاوت قوۃ وضعفاً للقطع بان تصدیق احاد الامۃ لیس کتصدیق النبی علیہ السلام ولھذا قال ابراھیم علیہ السلام ولکن لیطمئن قلبی۔

ترجمہ اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی۔ بوجہ اس بات

کے جو کہ ذکر کی کہ ایمان وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم اور اذعان کی حد کو پہونچی ہوئی ہو اور اس میں زیادتی اور کمی کا تصور نہیں کیا جاسکتا یہاں تک کہ جس کو تصدیق کی حقیقت حاصل ہے. تو چاہے وہ طاعت کرے یا معاصی کا ارتکاب کرے. اس کی تصدیق بحالہ باقی ہے اس میں تغیر بالکل نہیں ہوتا اور جو آیات ایمان کے بڑھنے پر دلالت کرنے والی ہیں. وہ امام ابوحنیفہ رح کے بیان کے مطابق اس بات پر محمول ہیں کہ وہ لوگ اجمالی ایمان لاتے تھے. پھر ایک فرض کے بعد دوسرا فرض نازل ہوتا تو ہر ایک فرضِ خاص پر ایمان لاتے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان ان چیزوں کے زائد ہونے سے زائد ہوتا تھا جن پر ایمان لانا واجب ہے اور نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے علاوہ میں اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ فرائض کی تفصیلات پر اطلاع نبی علیہ السلام کے زمانہ کے علاوہ میں بھی ممکن ہے. اور جن چیزوں کا علم اجمالی ہو ان میں اجمالاً اور جن چیزوں کا علم تفصیلی ہو، ان میں تفصیلاً ایمان لانا واجب ہے اور یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے. کہ ایمان تفصیلی (بمقابلہ ایمان اجمالی کے) ازید بلکہ اکمل ہے! اور اس سے پہلے جو ذکر کیا گیا ہے کہ ایمان اجمالی ایمان تفصیلی کے درجہ سے کمتر نہیں ہے تو وہ نفسِ ایمان کے ساتھ متصف ہونے کے بارے میں ہے اور کہا گیا کہ ایمان پر دوام اور ہماؤ ایمان پر ہر ساعت میں زیادتی ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان بڑھتا ہے ازمان کے بڑھنے سے کیونکہ ایمان عرض ہے جو نہیں باقی رہتا ہے مگر تجدد امثال کے ذریعہ. اور اس میں نظر ہے کیونکہ شئی کے معدوم ہونے کے بعد مثل کا وجود اس شئی میں زیادتی کے قبیل سے نہیں ہے. جیسا کہ سواد جسم میں. اور کہا گیا کہ مراد ایمان کے ثمرات اور قلب میں اس کے نور وضیاء کی چمک کا زائد ہونا ہے کیونکہ وہ چمک اعمال سے بڑھتی ہے اور معاصی سے گھٹتی ہے اور جن لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اعمال ایمان کا جز ہیں تو ان کے مذہب پر ایمان کا زیادتی اور کمی کو قبول کرنا ظاہر ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ یہ مسئلہ طاعات کے جزء ایمان ہونے کے مسئلہ کی فرع ہے. اور بعض محققین نے کہا ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ تصدیق کی حقیقت زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی بلکہ قوت وضعف کے اعتبار سے اس میں تفاوت ہوتا ہے. اس بات کا یقین کرنے کی وجہ سے کہ افرادِ امت کی تصدیق نبی علیہ السلام کی تصدیق کے برابر نہیں ہوسکتی. اور اسی وجہ سے ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا. وَلٰکِن لِیَطْمَئِنَّ قَلْبِی ۔

تشریح دوسرا مسئلہ جس پر مصنف رح کا قول الایمان لا یزید ولا ینقص دلالت کر رہا ہے. یہ ہے کہ نفس ایمان نہ تو طاعات اور عبادات کی زیادتی سے بڑھتا ہے اور نہ معاصی کی وجہ سے گھٹتا ہے. یہی امام ابوحنیفہ اور متکلمین اہل السنت والجماعت کا مذہب ہے. کیونکہ ایمان اس تصدیق قلبی کا نام ہے جو جزم اور اذعان کی حد کو پہونچی ہو. اور جزم واذعان بمعنی یقین میں کمی وبیشی کا احتمال

۸۴

۸۵

نہیں ہوتا۔ کمی دبیشی کا احتمال تو ظن میں ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کوئی ضروریاتِ دین کی دل سے تصدیق کرے تو چاہے وہ طاعات پر عمل کرے یا معاصی کا ارتکاب کرے۔ اس کی تصدیق بحالہٖ باقی ہے اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں، نہ طاعات کی زیادتی سے اس میں زیادتی ہوتی ہے اور نہ معاصی کی وجہ سے اس میں کمی ہوتی ہے۔ جو لوگ ایمان کے کم وبیش ہونے کے قائل ہیں۔ وہ ان آیات سے استدلال کرتے ہیں جو ایمان کے زیادتی کو قبول کرنے پر دلالت کرتی ہیں۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول والآیات الدالۃ علی زیادۃ الایمان الخ سے اس کے تین جواب دئے ہیں۔ پہلا جواب جو امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب ہے یہ ہے کہ ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات میں مومن بہ کے اعتبار سے ایمان کا زائد ہونا مراد ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ حضرات صحابہ نبی علیہ السلام کی ان تمام باتوں میں جو وہ اللہ کے پاس سے لائے تصدیق کرکے اجمالی طور پر ایمان لائے تھے۔ پھر اس کے بعد یکے بعد دیگر فرائض نازل ہوتے۔ تو ہر فرض پر ایمان لاتے تھے مثلاً نماز کی فرضیت نازل ہوئی تو اس کی تصدیق کی۔ زکوٰۃ کی فرضیت نازل ہوئی تو اس کی تصدیق کی۔ علیٰ ہذا القیاس۔ اور چونکہ نبی علیہ السلام پر احکام و فرائض کا نزول اور وحی کا سلسلہ مکمل ہوچکا۔ اس لئے آپ کے بعد کے زمانہ میں مومنٌ بہٖ یعنی ما یجب بہ الایمان میں زیادتی کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ تو مومن بہ کے اعتبار سے ایمان میں بھی زیادتی کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اس پر شارح یہ اشکال وارد کررہے ہیں کہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی فرائض پر مطلع ہونا ممکن ہے۔ کیونکہ کوئی شخص تمام فرائض پر یکبارگی مطلع نہیں ہوتا بلکہ بعض فرائض پر مطلع ہوکر اس پر ایمان لے آتا ہے۔ پھر کچھ اور فرائض کا اسے علم ہوتا ہے تو اس پر بھی ایمان لاتا ہے۔ اس پر یہ شبہ ہوسکتا تھا کہ جب ایک شخص نے دل سے اس بات کی تصدیق کی کہ نبی علیہ السلام ان تمام باتوں میں سچے ہیں جو وہ اللہ کے پاس سے لائے تو اس کا ایمان تمام فرائض و ضروریاتِ دین پر مشتمل ہوگیا۔ اب اس پر اضافہ اور زیادتی نہیں ہوسکتی۔

شارحؒ نے اپنے قول والایمان یجب اجمالاً الخ سے اس شبہ کو یوں دفع کیا کہ اجمالی طور پر تمام ضروریاتِ دین میں نبی کی تصدیق کرنے کے بعد جب اسے نماز کی فرضیت پھر زکوٰۃ کی فرضیت کا پھر روزے کی فرضیت کا علم ہوا۔ تو ہر ایک پر تفصیلی ایمان لانا اور مستقل طور پر ہر ایک کی تصدیق کرنا واجب ہے۔ اور یہ تفصیلی تصدیق ایمان میں زیادتی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ ایمانِ تفصیلی بہ مقابلہ ایمانِ اجمالی کے زائد اور زیادہ کامل ہے۔ کیونکہ ایمانِ اجمالی کا متعلَّق ایک ہے۔ یعنی جمیع ما جاء بہ النبی علیہ السلام۔ اور ایمان تفصیلی کا متعلَّق بہت چیزیں ہیں۔ نماز ہے۔ زکوٰۃ ہے۔ روزہ ہے۔ حج وغیرہ وغیرہ۔

اور ما سبق میں جو ذکر کیا گیا ہے کہ ایمان اجمالی ایمان تفصیلی کے درجہ سے کمتر نہیں ہے تو اس سے مراد

یہ ہے کہ نفس ایمان کے ساتھ متصف ہونے میں دونوں برابر ہیں باین معنیٰ کہ جس طرح تفصیلی طور پر ایک ایک فرض کی تصدیق کرنے والا مومن ہے اسی طرح اجمالی طور پر جمیع ما جاء بہ النبی علیہ السلام کی تصدیق کرنے والا بھی مومن ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات میں ایمان کی زیادتی سے اس کے امثال کی زیادتی مراد ہے اور امثال کی زیادتی ازمان کی زیادتی سے ہوگی کیونکہ ایمان تصدیق ہے اور تصدیق علم ہے اور علم کیفیتِ نفسانی ہے اور کیفیات عرض ہیں تو ان وسائط سے ایمان عرض ہے اور اشاعرہ کے نزدیک عرض کا ابقاء تجددِ امثال کے ذریعہ ہے۔ یعنی عرض وجود میں آنے کے بعد فنا ہو جاتا ہے اور اگلے آن میں اس کا مثل پیدا ہو جاتا ہے۔ پھر وہ بھی فنا ہو جاتا ہے اور اگلے آن میں دوسرا مثل پیدا ہو جاتا ہے۔ پھر وہ بھی فنا ہو جاتا ہے اور اگلے آن میں تیسرا مثل وجود میں آجاتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس۔ تو جس کے ایمان کو جتنا زیادہ زمانہ گذرے گا اور ایمان پر جتنا زیادہ اس کا ثبات اور دوام ہوگا۔ اتنے ہی زیادہ اس کے ایمان کے امثال ہوں گے۔ حاصلِ کلام یہ کہ ایمان میں زیادتی سے مراد ایمان پر ثبات اور دوام ہے جو ایمان کے امثال کی زیادتی کو مستلزم ہے۔

اس جواب پر شارح نے یہ اشکال کیا ہے کہ شئی کے فناء ہونے کے بعد اس کا مثل پیدا ہونے کو اس شئی میں زیادتی نہیں کہا جا سکتا، جیسے جسم کا سواد کہ وہ بھی عرض ہونے کے سبب تجددِ امثال کے ذریعہ باقی رہے مگر آناً فاناً اس کے امثال پیدا ہونے سے سواد میں کوئی زیادتی نہیں ہوتی۔

تیسرے جواب کا حاصل یہ ہے کہ آیاتِ مذکورہ میں ایمان کی زیادتی سے تصدیق کی زیادتی مراد نہیں ہے جو ایمان کی حقیقت ہے بلکہ اس کے ثمرات مثلاً رقتِ قلب اور قرب الی الحق اور دل میں اس کے نور کی زیادتی مراد ہے۔ کیونکہ اعمالِ صالحہ سے دل میں ایمان کا نور بڑھتا ہے اور معاصی سے گھٹتا ہے۔ یہ تین جوابات ایمان کے زیادتی کو قبول کرنے والی آیات کے تھے ان لوگوں کی طرف سے جن کا مذہب یہ ہے کہ ایمان کمی اور زیادتی کو قبول نہیں کرتا۔ اور ان حضرات کے برخلاف جو لوگ اعمال کو ایمان میں داخل مانتے ہیں ان کے نزدیک اعمال کے کم و بیش ہونے سے ایمان بھی کمی و بیشی کو قبول کرتا ہے۔ اسی وجہ سے امام رازی اور ان کے علاوہ بعض متکلمین نے کہا کہ ایمان کے کمی و بیشی کو قبول کرنے اور نہ کرنے کا مسئلہ اعمال کے جزء ایمان ہونے اور نہ ہونے کی فرع ہے۔ سو جن کے نزدیک اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں بلکہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے جو یقین کے درجہ کو پہونچی ہوئی ہو۔ ان کے نزدیک ایمان کمی و بیشی کو قبول نہیں کریگا۔ کیونکہ کمی و بیشی کا تفاوت ظن میں ہوتا ہے۔ یقین میں تفاوت نہیں ہوتا۔ اور جن کے نزدیک اعمال ایمان میں داخل ہیں۔ ان کے نزدیک اعمال کے کم و بیش ہونے سے ایمان بھی کمی و بیشی کو قبول کرے گا۔

اور تیسرا مذہب بعض محققین یعنی صاحب مواقف قاضی عضد الدین کا ہے۔ وہ ایمان کی حقیقت تصدیق کو قرار دینے کے باوجود کہتے ہیں کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ تصدیق کمی اور بیشی کو قبول نہیں کرتی جیسا کہ جمہور کہتے ہیں بلکہ تصدیق میں قوت اور ضعف کے اعتبار سے تفاوت ہوتا ہے کیونکہ یہ بات یقینی ہے کہ افراد امت کی تصدیق نبی کی تصدیق کے برابر نہیں ہے بلکہ نبی کی تصدیق قوی ہے اور اس کے مقابلہ میں افراد امت کی تصدیق ضعیف ہے اور قوت وضعف کے اعتبار سے تفاوت ہونے ہی کی وجہ سے جب ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے احیاء موتی کی کیفیت دکھلانے کی درخواست کی اور اللہ تعالیٰ نے پوچھا "أولم تومن" تو جواب میں ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا "بلیٰ ولکن لیطمئن قلبی" یعنی ایمان اور تصدیق حاصل تو ہے لیکن پھر بھی دیکھنا چاہتا ہوں تاکہ تصدیق کی زیادتی حاصل ہو۔

بقی ههنا بحث اٰخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده، لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عليه السلام كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقيناً وانما كان ينكر عناداً واستكباراً قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايماناً دون الاول. والمذكور فى كلام بعض المشائخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبى يثبت باختيار المصدق، ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانه ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذالك فى القلب من غير اختيار لم يكن تصديقاً وان كان معرفة، وهذا مشكل، لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية، لانا اذا تصورنا النسبة بين شيئين وشككنا فى انها بالاثبات او النفى، ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع، نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار فى مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذالك، وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه

کسبیا اختیاریا ولا یکفی فی حصول التصدیق المعرفۃ لانھا قد تکون بدون ذالک۔ نعم یلزم ان تکون المعرفۃ الیقینیۃ المکتسبۃ بالاختیار تصدیقا ولا باس بذالک لانہ حینئذ یحصل المعنی الذی یعبر عنہ بالفارسیۃ بگرویدن ولیس الایمان والتصدیق سوی ذالک، وحصولہ للکفار المعاندین ممنوع وعلی تقدیر الحصول فتکفیرھم یکون بانکارھم باللسان واصرارھم علی العناد والاستکبار وما ھو من علامات التکذیب والانکار

ترجمہ یہاں ایک اور بحث رہ گئی وہ یہ کہ بعض قدریہ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف معرفت ہے اور اس مذہب کے غلط ہونے پر ہمارے علماء کا اتفاق ہے۔ اس لئے کہ اہل کتاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو اسی طرح جانتے تھے جس طرح اپنے بیٹوں کو جانتے تھے باوجود ان کے کفر کا یقین کرنے کے بوجہ تصدیق نہ ہونے کے، اور اس لئے کہ کفار میں بعض ایسے تھے جو حق کو یقین کے ساتھ جانتے تھے اور محض عناد اور تکبر کی وجہ سے انکار کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ان لوگوں نے ان (معجزات موسیٰ) کا انکار کیا۔ حالانکہ دل سے ان کا یقین رکھتے تھے تو ضروری ہے احکام کی معرفت اور ان کا یقین کرنے اور احکام کی تصدیق اور ان کا اعتقاد کرنے کے درمیان فرق بیان کرنا تاکہ صرف ثانی کا ایمان ہونا صحیح ہو نہ کہ اول کا۔ اور بعض مشائخ کے کلام میں مذکور یہ ہے کہ تصدیق سے مراد دل کو اس بات پر جمانا ہے جو مخبر کے خبر دینے سے معلوم ہوئی اور یہ ایک کسبی چیز ہے جو تصدیق کرنے والے کے اختیار سے حاصل ہوتی ہے اسی وجہ سے اس پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کو رأس العبادات قرار دیا جاتا ہے برخلاف معرفت کے کہ وہ بعض دفعہ بغیر کسب واختیار کے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ مثلاً وہ شخص جس کی نگاہ کسی جسم پر پڑے، تو اس کو اس بات کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ دیوار ہے یا پتھر ہے۔ اور یہی وہ بات ہے جس کو بعض محققین نے ذکر کیا ہے کہ تصدیق تو یہ ہے کہ تو اپنے اختیار سے مخبر کی طرف سچائی کی نسبت کرے۔ حتیٰ کہ اگر یہ بات دل میں بغیر اختیار کے آجائے۔ تو تصدیق نہیں ہوگی اگرچہ معرفت ہوگی۔ اور یہ اشکال پیدا کرنے والی ہے کیونکہ تصدیق علم کے اقسام میں سے ہے اور علم کیفیات نفسانیہ میں سے ہے افعال اختیاریہ میں سے نہیں ہے اس لئے کہ جب ہم دو چیزوں کے درمیان نسبت کا تصور کرتے ہیں۔ اور اس بارے میں شک کرتے ہیں کہ یہ نسبت ثبوت کے ساتھ ہے یا نفی کے ساتھ۔ پھر اس کے ثبوت پر دلیل پیش کی جاتی ہے۔ تو ہم کو جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ اس نسبت کا اذعان اور قبول ہے اور یہی تصدیق اور حکم اور اثبات اور ایقاع کا معنی ہے۔ ہاں اس کیفیت کو حاصل کرنا اسباب کو عمل میں لانے اور نظر کرنے اور موانع کو دور کرنے وغیرہ میں

اختیار کے ساتھ ہوتا ہے اور اسی اعتبار سے ایمان کی تکلیف واقع ہوتی ہے اور گویا کہ تصدیق کے کسبی اور اختیاری ہونے سے یہی مراد ہے اور تصدیق کے حصول میں معرفت کافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ معرفت تو بغیر اختیار بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ ہاں اس یقینی معرفت کا جو اختیار کے ساتھ حاصل ہو۔ تصدیق ہونا لازم ہے اور اس میں کوئی حرج بھی نہیں۔ کیونکہ اس وقت وہ معنیٰ حاصل ہو جائے گا جس کو فارسی میں گردیدن سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ایمان اور تصدیق اس کے علاوہ اور کچھ نہیں اور منکر معاند کفار کو اس تصدیق کا حاصل ہونا تسلیم نہیں۔ اور حاصل ماننے کی صورت میں ان کو کافر قرار دینا ان کے انکار باللسان اور عناد و تکبر اور تکذیب و انکار کی علامات پر اُن کے اصرار کی وجہ سے ہوگا۔

تشریح ایمان شرعی کی حقیقت کے بارے میں اب تک چار مذاہب بیان ہو چکے ہیں۔ پہلا مذہب یہ تھا کہ ایمان تصدیق بالقلب اور اقرار کا مجموعہ ہے۔ دوسرا مذہب یہ تھا کہ ایمان فقط تصدیق قلبی ہے۔ اقرار باللسان ایمان کے دنیوی احکام کے اجراء کے لئے شرط ہے یہ دونوں مذہب متکلین اہل السنت کے تھے۔ تیسرا مذہب جمہور محدثین اور احناف کے علاوہ فقہاء معتزلہ اور خوارج کا تھا کہ ایمان تصدیق اور اقرار اور عمل کا مجموعہ ہے اور چوتھا مذہب کرامیہ کا تھا کہ ایمان فقط اقرار کا نام ہے

ان چار مذاہب کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب شارح علیہ الرحمۃ پانچواں مذہب بیان کر رہے ہیں جو بعض قدریہ کا ہے۔ وہ یہ کہ ایمان اللہ اور اس کے رسول کی معرفت کا نام ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس مذہب کے بطلان پر علماء اہل السنت کے اجماع کا دعویٰ کیا ہے اور بطلان کی دو دلیلیں بھی ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایمان معرفت کا نام ہوتا تو اہل کتاب مومن ہوتے۔ کیونکہ انھیں رسول کی معرفت حاصل تھی، وہ اپنی کتابوں میں مذکور نبی آخر الزماں کی علامتوں کی وجہ سے جانتے تھے کہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے الذین آتیناھم الکتاب یعرفونہ کما یعرفون ابناءھم مگر باوجود ان کو معرفت حاصل ہونے کے تصدیق نہ پائے جانے کی وجہ سے ہم ان کے کافر ہونے کا یقین رکھتے ہیں۔

معلوم ہوا کہ ایمان معرفت کا نام نہیں۔ دوسری دلیل یہ کہ کفار میں سے بعض ایسے تھے جنھیں حق کی یقینی معرفت حاصل تھی لیکن تکبر و عناد کی وجہ سے وہ انکار کرتے تھے۔ جیسا کہ آل فرعون کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وجحدوا بھا واستیقنتھا انفسھم۔ ترجمہ۔ آل فرعون نے معجزات موسیٰ کا انکار کیا حالانکہ دل سے وہ ان معجزات کے حق ہونے کا یقین رکھتے تھے۔ کفار قریش بھی آپ کو رسول برحق جانتے تھے چنانچہ اپنی مجلسوں میں اعتراف بھی کرتے تھے۔ مگر تکبر و عناد کی وجہ سے مانتے نہیں تھے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کے لئے نہ معرفت کافی ہے اور نہ استیقان۔ بلکہ تصدیق اور اعتقاد ضروری ہے۔

قولہ: فلا بد من بیان الفرق الخ اوپر جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایمان کے لئے معرفت اور استیقان کافی نہیں۔ بلکہ تصدیق اور اعتقاد ضروری ہے تو اب شارح رحمہ معرفت واستیقان اور تصدیق واعتقاد کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں تاکہ ثانی یعنی تصدیق واعتقاد کا ایمان ہونا اور اول یعنی معرفت واستیقان کا ایمان نہ ہونا ثابت ہو جائے۔

حاصل فرق یہ ہے کہ تصدیق کسبی اور اختیاری ہے اسی وجہ سے اس پر بندہ ثواب کا مستحق ہوتا ہے۔ دراں حالیکہ یہ بات یقینی ہے کہ ثواب کا استحقاق اختیاری فعل پر ہی ہوتا ہے اور تصدیق کے اختیاری ہونے ہی کے سبب اس کو رأس العبادات قرار دیا گیا۔ اور عبادات بھی اختیاری ہیں ورنہ شارع بندوں کو اس کا مکلف نہ بناتا۔ برخلاف معرفت کے کہ وہ بغیر کسب واختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ مثلاً غیر اختیاری طور پر نگاہ کسی چیز پر پڑی جس سے اس چیز کے لکڑی ہونے یا پتھر ہونے کی معرفت حاصل ہو گئی۔

قولہ: ھٰذا ما ذکرہ بعض المحققین الخ یعنی تصدیق ومعرفت کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلہ میں اوپر جو کچھ میں نے ذکر کیا ہے۔ اور بعض محققین نے جو ذکر کیا ہے دونوں کا حاصل ایک ہی نکلتا ہے کہ تصدیق کسبی اور اختیاری ہے برخلاف معرفت کے کہ بعض دفعہ وہ غیر اختیاری طور پر بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

قولہ: وَھٰذَا مشکل الخ تصدیق کو اختیاری کہنے پر شارح ایک اشکال ذکر کر رہے ہیں کہ تصدیقِ ایمانی جیسا کہ پہلے بیان کر چکے ہیں بعینہ تصدیقِ منطقی ہے اور تصدیقِ منطقی علم کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے۔ تو تصدیق ایمانی بھی علم کے اقسام میں سے ہوئی۔ اور علم کیفیات نفسانیہ میں سے ہے جو غیر اختیاری ہیں۔ افعال اختیاریہ میں سے نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب ہمیں دو چیزوں مثلاً عالم اور حدوث کے درمیان نسبت کے بارے میں شک ہوتا ہے کہ نسبت ثبوتی ہے اور عالم حادث ہے یا دونوں کے درمیان نسبت سلبی ہے اور عالم حادث نہیں ہے۔ پھر جب دلیل پیش کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ العالم متغیر، وکل متغیر حادث۔ تو اس دلیل سے ہمیں عالم اور حدوث کے درمیان نسبت کے ثبوتی ہونے یعنی عالم کے حادث ہونے کا اذعان اور قبول حاصل ہوتا ہے اور عقلا کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو علم واذعان دلیل وبرہان سے حاصل ہو وہ غیر اختیاری ہے اگرچہ دلیل قائم کرنا اختیاری فعل ہے۔ جیسے کہ رویت بالبصر غیر اختیاری فعل ہے۔ اگرچہ آنکھ کا کھولنا اور اس کو حرکت دینا اختیاری ہے۔ بہرحال جب دلیل وبرہان سے حاصل ہونے والا اذعان غیر اختیاری ہے تو تصدیق بھی غیر اختیاری ہوئی۔ کیونکہ تصدیق اور حکم اور اثبات اور ایقاع

87

ان سب الفاظ سے اذعان ہی مراد ہے۔

قولہ: نعم تحصیل تلک الکیفیۃ الخ یہ اشکالِ مذکور کا جواب ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ تصدیق کے اختیاری ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اس کو حاصل کرنے کے جو اسباب و ذرائع ہیں وہ بندہ کے اختیار میں ہے۔ مثلاً مقدمات کو ترتیب دینا۔ قوتِ عاقلہ کو اس کے حاصل کرنے کی طرف مصروف و متوجہ کرنا موانع کو دور کرنا اور شکل کے نتیجہ دینے کی جو شرائط ہیں ان شرائط کی رعایت کرنا۔ یہ سب کام بندہ کے اختیار میں ہیں۔ اور اسی اعتبار سے کہ ایمان حاصل کرنے کا طریقہ اور ذریعہ فعل اختیاری ہے۔ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو ایمان کا مکلف بنایا ہے۔

قولہ: ولا تکفی المعرفۃ الخ اور تصدیق کو حاصل کرنے کے سلسلہ میں معرفت کافی نہیں اسی بناء پر مشائخ نے کہا کہ جس شخص کے دل میں نبی علیہ السلام کا صادق ہونا غیر اختیاری طور پر آجائے تو یہ ایمان نہیں کہلائے گا بلکہ وہ ایمان کے کسب کا مکلف ہوگا تاکہ تصدیق متحقق ہو۔ اس لئے کہ معرفت تو بغیر کسب و اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا۔

قولہ: نعم یلزم الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ تم نے معرفت کے ایمان ہونے کا محض اس وجہ سے انکار کیا کہ وہ بغیر اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے۔ کہ اگر کسی کو اللہ و رسول کی معرفت اور یقین کسب و اختیار سے حاصل ہو تو یہ معرفت ایمان کہلائے گی۔ پھر تمہارا قدریہ پر رد کرنا اور علی الاطلاق یہ کہنا کہ معرفت ایمان نہیں ہے کیونکر صحیح ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ جو یقینی معرفت کسب و اختیار سے حاصل ہوگی وہ تصدیق ہو جائے گی اور ایمان کہلائے گی اور اس میں کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں دل میں وہ کیفیت پیدا ہو جائے گی جس کو تسلیم اور فارسی میں گرویدن سے تعبیر کیا جاتا ہے اور تصدیق و ایمان سے وہ کیفیت ہی مراد ہے۔ اور متکبر اور معاند کفار کو ایسی معرفت کا حاصل ہونا تسلیم نہیں جو کسبی اور اختیاری ہو۔ بلکہ انھیں اضطراری معرفت حاصل تھی۔ جس کی بناء پر ان کی معرفت کو ایمان نہیں قرار دیا گیا۔ اور اگر کفار کو ایسی معرفت حاصل ہونا مان لیا جائے جو کسبی اور اختیاری ہونے کے سبب تصدیق ہو تو پھر ان کو کافر قرار دینا ان کے انکار باللسان اور عناد و تکبر اور تکذیب و انکار کی علامات پر مصر رہنے کی وجہ سے ہے کیونکہ جس تصدیق کے ساتھ انکار اور تکذیب کی علامات ہوں۔ ایمان کے باب میں اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

والایمان والاسلام واحد لان الاسلام ھو الخضوع والانقیاد بمعنی قبول الاحکام والاذعان بھا وذالک حقیقۃ التصدیق علی مامر، ویؤیدہ قولہ تعالیٰ

فاخرجنا من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مومن وليس بمسلم او مسلم وليس بمومن ولا نعني بوحدتهما سوى ذالك، وظاهر كلام المشائخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر، لا الاتحاد بحسب المفهوم كما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وذالا يتحقق الا بقبول الامر والنهي، فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما، فلا يتغائران، ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يومن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبها والا فقد ظهر بطلان قوله. فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى انقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان، فان قيل قوله عليه السلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتوتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا. دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي. قلنا ان المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذالك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه أتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال عليه السلام شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس، وكما قال عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق۔

ترجمہ اور ایمان اور اسلام دونوں ایک ہیں۔ اس لئے کہ اسلام خضوع اور انقیاد بمعنی احکام کو قبول کرلینا اور ان کو مان لینا ہے اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے جیسا کہ گذر چکا۔ اور اس کی تائید اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی کرتا ہے۔ فاخرجنا من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين، اور بہر حال شرع میں یہ بات صحیح نہیں ہے کہ کسی کے متعلق یہ حکم لگایا جائے کہ وہ مومن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم ہے اور مومن نہیں ہے۔ اور ہم دونوں کے ایک ہونے

سے اس کے علاوہ اور کچھ نہیں مراد لیتے اور شارح کے کلام سے یہ ظاہر ہے کہ انھوں نے دونوں کا متغائر نہ ہونا مراد لیا ہے بایں معنیٰ کہ دونوں میں سے ایک دوسرے سے جدا نہ ہو، مفہوم لغوی کے اعتبار سے اتحاد مراد نہیں لیا ہے۔ جیسا کہ کفایہ میں مذکور ہے کہ ایمان تو اللہ تعالیٰ کی ان اوامر اور نواہی میں تصدیق کرنا ہے جن کی اس نے خبر دی ہے اور اسلام اس کی الوہیت کے سامنے سرافگندہ ہونا اور فروتنی کرنا ہے اور یہ امر و نہی کو قبول کئے بغیر نہیں ہوگا تو ایمان باعتبار حکم کے اسلام سے جدا نہیں ہوگا۔ پس دونوں متغائر نہیں ہوں گے اور جو تغائر مانے اس سے کہا جائے کہ اس شخص کا کیا حکم ہے جو مومن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم ہے اور مومن نہیں ہے۔ سو اگر دونوں میں سے ایک کے لئے ایسا حکم ثابت کرے جو دوسرے کے لئے ثابت نہیں ہے تب تو ٹھیک ہے ورنہ اس کے قول کا بطلان ظاہر ہے۔

پس اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "قالت الاعراب اٰمنا قل لم تومنوا ولکن قولوا اسلمنا" ایمان کے بغیر اسلام کے پائے جانے کے سلسلے میں صریح ہے۔ ہم کہیں گے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ شرع میں جو اسلام معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے نہیں پایا جائے گا اور آیت میں اسلام باطنی فرمانبرداری کے بغیر صرف ظاہری فرماں برداری کے معنیٰ میں ہے۔ ایمان کے باب میں تصدیق کے بغیر کلمہ شہادت کا تلفظ کرنے کے درجہ میں ہے۔ پھر اگر کہا جائے کہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کہ اسلام یہ ہے کہ تو اس بات کی شہادت دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور محمد اللہ کے رسول ہیں اور نماز ادا کرے اور زکوٰۃ دے اور رمضان کے روزے رکھے اور اگر تو استطاعت رکھے تو بیت اللہ کا حج کرے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام صرف اعمال کا نام ہے نہ کہ تصدیق قلبی کا۔ ہم جواب دینگے کہ مراد یہ ہے کہ اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات یہ ہیں جیسا کہ نبی علیہ السلام نے ان لوگوں سے جو آپ کے پاس آئے تھے۔ پوچھا کیا تم جانتے ہو کہ اسلام کیا ہے۔ انھوں نے کہا کہ اللہ اور اس کے رسول زیادہ جانتے ہیں تو آپ نے فرمایا۔ اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد اللہ کے رسول ہیں۔ اور نماز ادا کرنا اور زکوٰۃ دینا اور رمضان کے روزے رکھنا۔ اور غنیمت میں سے خمس دینا اور جیسا کہ آپ نے فرمایا ایمان کی ستر سے کچھ زائد شاخیں ہیں ان میں اعلیٰ لا الٰہ الا اللہ کہنا ہے اور ادنیٰ تکلیف دِہ چیزوں کو راستہ سے ہٹا دینا ہے۔

تشریح جمہور اہل السنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ ایمان اور اسلام دونوں ایک ہیں بایں معنیٰ کہ دونوں کے درمیان تساوی ہے ہر مومن مسلم ہے اور ہر مسلم مومن ہے۔ اس دعوے پر شارح نے دلیل یہ پیش کی کہ اسلام کے معنیٰ خضوع یعنی سر تسلیم خم کرنا اور انقیاد بمعنیٰ احکام کو قبول کرنا اور مان لینا

۸۸

ہے اور یہ خضوع اور انقیاد ہی تصدیق ہے اور تصدیق عین ایمان ہے. لہٰذا اسلام عین ایمان ہے اور ایمان واسلام کے ایک ہونے کی تائید اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے بھی ہوتی ہے. فاخرجنا من کان فیھا من المومنین فما وجدنا فیھا غیر بیت من المسلمین. (ترجمہ) قوم لوط کی بستیوں میں جتنے مومن تھے سب کو ہم نے نکل جانے کو کہا تو ہم نے ان بستیوں میں کوئی بھی مومن نہیں پایا سوائے ایک مسلم گھرانے کے. وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت کا معنیٰ ہے فما وجدنا احداً من المومنین غیر اھل بیت من المسلمین. اور اصل استثناء میں استثناءِ متصل ہونا ہے یعنی مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہونا ہے معلوم ہوا کہ مستثنیٰ یعنی مسلم گھرانہ مستثنیٰ منہ یعنی مومنین میں سے ہے.

قولہ: د بالجملۃ الخ یہ بھی ایمان اور اسلام کے ایک ہونے کی دلیل ہے. حاصل یہ کہ شرع میں یہ بات صحیح اور درست نہیں ہے کہ کسی کے متعلق کہا جائے کہ وہ مومن ہے اور مسلم نہیں ہے. یا مسلم ہے اور مومن نہیں ہے اور جب ایسا کہنا صحیح نہیں تو پھر ضروری ہوا کہ ہر مومن مسلم ہو اور ہر مسلم مومن ہو. یعنی ایمان اور اسلام دونوں کا مصداق ایک ہو. اور ہم دونوں کے اتحاد سے اتحاد بحسب المصداق جس کو تساوی کہتے ہیں اس کے علاوہ کوئی اور معنیٰ مراد نہیں لیتے. ہماری مراد اتحاد بحسب المفہوم نہیں جس کو ترادف کہتے ہیں. اور جس نے ترادف کا اطلاق کیا ہے اس نے بھی اتحاد بحسب المفہوم مراد نہیں لیا. بلکہ اتحاد بحسب المصداق یعنی تساوی مراد لیا. جیسا کہ صاحب تبصرہ شیخ ابوالمعین نے ایمان اور اسلام دونوں کو مترادف کہنے کے بعد ہر ایک کا الگ الگ مفہوم بیان کیا اور جب ہر ایک کا مفہوم جداگانہ ہو گیا تو ترادف کہاں رہا ترادف تو اتحاد بحسب المفہوم کا نام ہے اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ شیخ ابوالمعین کی مراد ترادف سے تساوی ہے. اور مشائخ کے کلام سے بھی ظاہر ہے کہ ایمان اور اسلام کے اتحاد سے ان کی مراد دونوں کے درمیان تغایر نہ ہونا ہے بایں معنیٰ کہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہو. بلکہ جہاں ایک صادق آئے وہاں دوسرا بھی صادق آئے جس کو تساوی کہتے ہیں. اتحاد بحسب المفہوم مراد نہیں لیا ہے جس کو ترادف کہتے ہیں.

قولہ: کما ذکر فی الکفایۃ الخ ان الایمان ھو تصدیق اللہ تعالیٰ سے لیکر ظھر بطلان قولہ تک صاحب کفایہ کا کلام ہے. ماسبق میں شارح رح نے فرمایا تھا کہ مشائخ کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے ایمان اور اسلام کے تغایر کی نفی مراد لی ہے. اتحاد بحسب المفہوم مراد نہیں لیا جس کو ترادف کہتے ہیں. اب صاحب کفایہ کے کلام سے اس کی تائید پیش کرتے ہیں. صاحب کفایہ نے کہا کہ ایمان اللہ تعالیٰ کی اس کے اوامر اور نواہی میں تصدیق کرنے کا نام ہے اور اسلام اس کی الوہیت کے سامنے خضوع اور انقیاد کا نام ہے اور یہ خضوع وانقیاد اللہ تعالیٰ کے امر اللہ، نہی

کو قبول کئے اور اس کی تصدیق کے بغیر حاصل نہیں ہوگا۔ اور امر و نہی کی تصدیق ہی ایمان ہے۔

معلوم ہوا کہ اسلام بغیر ایمان کے متحقق نہیں ہوگا تو پھر دونوں میں مصداق کے اعتبار سے تغایر بھی نہ ہوگا کیونکہ اشاعرہ کے نزدیک دو چیزوں میں تغایر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے بغیر موجود اور متحقق ہو سکے۔ بہرحال جب دونوں کے درمیان مصداق کے اعتبار سے تغایر نہیں ہے تو پھر دونوں مصداق کے اعتبار سے متحد ہوں گے جو مومن ہوگا وہ مسلم بھی ہوگا اور جو مسلم ہوگا وہ مومن بھی ہوگا اور اسی کا نام تساوی ہے اور اگر کوئی تغایر کا دعویٰ کرتا ہے کہ ایمان بغیر اسلام کے اور اسلام بغیر ایمان کے متحقق ہو سکتا ہے۔ یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شخص مومن ہو اور مسلم نہ ہو یا مسلم ہو اور مومن نہ ہو تو ہم اس سے پوچھیں گے کہ بتاؤ ایسے شخص کے لئے کیا حکم ہے جو مومن ہو اور مسلم نہ ہو یا مسلم ہو اور مومن نہ ہو۔ پس اگر ایک کے لئے ایسا حکم ثابت کرے جو دوسرے کے لئے ثابت نہ ہو۔ تب تو ٹھیک ہے۔ لیکن وہ ایسا حکم ثابت نہیں کر سکتا اور اگر ایک کے لئے ایسا حکم ثابت نہ کر سکے جو دوسرے کے لئے ثابت نہ ہو۔ تو پھر اس کا تغایر کا دعویٰ غلط ہے۔ یہاں تک صاحب کفایہ کا کلام تھا۔

۸۹ فان قیل قولہ: تعالیٰ قالت الاعراب۔ الخ اعتراض کا تعلق صاحب کفایہ کے قول فلا یتغایران سے ہے۔ آیت مذکورہ بنو اسد کے کچھ لوگوں کے بارے میں ہے جو قحط کے زمانہ میں مدینہ آئے تھے اور عطیات پانے کے لالچ میں منافقانہ طور پر یعنی دل میں کفر مضمر رکھتے ہوئے انھوں نے کلمہ پڑھ لیا تھا۔ اس آیت میں ان اعراب سے جو بنو اسد سے تعلق رکھتے تھے ایمان کی نفی کی گئی ہے اور اسلام کا اثبات کیا گیا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ اسلام بغیر ایمان کے متحقق ہو سکتا ہے اور شیئین میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر متحقق ہونا ہی تغایر ہے۔ لہٰذا صاحب کفایہ کا یہ کہنا کہ دونوں متغایر نہیں ہیں۔ کیونکر صحیح ہوگا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ایمان اور اسلام کے متغایر ہونے اور ایمان کے بغیر اسلام کے متحقق نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ شرع میں جو اسلام معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے متحقق نہیں ہوگا۔ اور آیت میں ایمان کے بغیر جس اسلام کا ثبوت ہے وہ اسلام شرعی نہیں بلکہ اسلام لغوی ہے جس کے معنیٰ انقیاد باطنی اور تصدیق قلبی کے بغیر ظاہری تابعداری کر لینا ہیں اور ظاہر ہے کہ انقیاد باطنی کے بغیر صرف انقیاد ظاہری ایمان نہیں ہوگا۔ جیسے تصدیق قلبی کے بغیر شہادتین کا تلفظ ایمان نہیں۔ تو اب آیت کا معنیٰ یہ ہوگا کہ تمہارے اندر تصدیق باطنی کا وجود نہیں۔ ہاں یہ کہو کہ ہم نے مال کی طمع میں ظاہری فرماں برداری اختیار کر لی ہے۔

قولہ، فان قیل قولہ علیہ السلام الخ یہ بھی ایمان اور اسلام کے ایک ہونے اور دونوں کے درمیان تغایر نہ ہونے پر اعتراض ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ اس حدیث میں جو حدیث جبرائیل کے نام سے مشہور

ہے۔ جب حضرت جبرائیل علیہ السلام نے آپ سے اسلام کے بارے میں پوچھا تو آپ نے اسلام کی تفسیر اقرار بالشہادتین اور اعمال سے فرمائی جو اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام اقرار بالشہادتین اور اعمال کا مجموعہ ہے جبکہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے تو دونوں کے درمیان مغایرت ثابت ہو گئی۔

جواب کا ماحصل یہ ہے کہ ایمان اور اسلام دونوں کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اور حدیث جبرائیل میں آپ کی مراد یہ ہے کہ اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات یہ چیزیں ہیں۔ چنانچہ اقرار بالشہادتین علامت ہے اسلام کی اور اعمالِ اربعہ اسلام کے ثمرات ہیں۔ جس طرح جب قبیلۂ عبد القیس کا نمائندہ وفد آپ کی خدمت میں آیا تھا اور آپ نے ان سے ایمان کے بارے میں پوچھا جب انھوں نے کہا کہ اللہ اور اس کے رسول ہم سے زیادہ جانتے ہیں تو آپ نے ایمان کی تفسیر بھی اقرار بالشہادتین اور اعمال سے فرمائی۔ حالانکہ اعمال اہل السنت والجماعت میں سے کسی کے نزدیک بھی ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں۔ اسی طرح ایک مشہور حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا۔ الایمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا الٰہ الا اللہ وادناها اماطة الاذیٰ عن الطریق۔ اس میں بھی آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے ایمان کو قول وعمل ٹھہرایا تو مراد یہی ہے کہ قول یعنی اقرار بالشہادتین ایمان کی علامت ہے اور اعمال اس کے ثمرات ہیں۔

واذا وجد من العبد التصدیق والاقرار صح له ان یقول انا مومن حقا لتحقق الایمان عنده ولا ینبغی ان یقول انا مومن إن شاء الله تعالیٰ لانه ان کان للشك فهو کفر لا محالة، وإن کان للتادیب واحالة الامور الیٰ مشیة الله تعالیٰ او للشك فی العاقبة والمآل لا فی الآن والحال او للتبرك بذکر الله او للتبرء عن تزکیة نفسه والاعجاب بحاله فالاولیٰ ترکه لما انه یوهم بالشك، ولهذا قال لا ینبغی دون ان یقول لا یجوز، لانه اذا لم یکن للشك، فلا معنیٰ لنفی الجواز، کیف وقد ذهب الیه کثیر من السلف حتی الصحابة والتابعین، ولیس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله تعالیٰ لان الشباب لیس من الافعال المکتسبة ولا مما یتصور البقاء علیه فی العاقبة والمآل ولا مما یحصل به تزکیة النفس والاعجاب، بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله تعالیٰ وذهب بعض المحققین الیٰ ان الحاصل للعبد هو حقیقة التصدیق الذی به یخرج عن الکفر لکن التصدیق فی نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصدیق الکامل المنجی المشار الیه بقوله تعالیٰ اولئك هم

المومنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم، انما هو فی مشیة الله.

ترجمہ اور جب بندہ سے تصدیق اور اقرار پایا جائے تو اس کے لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ میں یقینی طور پر مومن ہوں۔ اس سے ایمان کے متحقق ہونے کی وجہ سے اور یہ کہنا مناسب نہیں کہ میں ان شاء اللہ مومن ہوں۔ اس لئے کہ اگر ان شاء اللہ کہنا شک کی وجہ سے ہے تو یہ کفر ہے اور اگر ادب اختیار کرنے اور تمام امور اللہ کی مشیت کے حوالہ کرنے یا انجام میں شک ہونے نہ کہ حال میں شک ہونے کی وجہ سے یا اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے یا اپنے آپ کو پاک قرار دینے سے اور اپنے حال پر خود پسندی سے براءت ظاہر کرنے کی غرض سے ہے تو بھی اس کا ترک کرنا اولیٰ ہے کیونکہ یہ شک کا وہم دلاتا ہے۔ اسی بناء پر مصنف نے لاینبغی فرمایا۔ لایجوز نہیں فرمایا۔ اس لئے کہ جب شک کی وجہ سے نہ ہو تو ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ کیسے ناجائز ہو سکتا ہے۔ جبکہ یہ بہت سے سلف کا حتیٰ کہ صحابہ اور تابعین کا مذہب ہے۔ اور یہ (انا مومن ان شاء اللہ) کہنا تمہارے قول انا شاب ان شاء اللہ کے مثل نہیں ہے۔ اس لئے کہ شباب کسبی اور اختیاری افعال میں سے نہیں ہے اور نہ ان چیزوں میں سے ہے جن پر آئندہ باقی رہنے کا تصور کیا جائے اور نہ ایسی چیز ہے کہ جس سے اپنے آپ کو پاکیزہ سمجھنا اور خود پسندی حاصل ہو۔ بلکہ تمہارے قول انا زاهد متقٍ ان شاء اللہ کے مثل ہے۔ اور بعض لوگوں کا مذہب ہے کہ بندہ کو جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ تصدیق ہے جس کی وجہ سے بندہ کفر سے خارج ہوتا ہے۔ لیکن تصدیق فی نفسہ شدت اور ضعف کو قبول کرنے والی ہے اور عذاب سے نجات دلانے والی تصدیقِ کامل کا حصول جس کی طرف اللہ تعالیٰ کے ارشاد "اولئك هم المومنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم" میں اشارہ کیا گیا ہے۔ وہ صرف اللہ کی مشیت میں ہے۔

تشریح ایمان کے باب میں استثناء یعنی ان شاء اللہ کہنے اور انا مومن ان شاء اللہ کہنے کے جواز کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ استثناء مستحب ہے اور انا مومن حقاً کہنا مکروہ ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کا مذہب وہ ہے جو مصنفؒ نے بیان کیا کہ بندہ کے اندر جب تصدیق قلبی اور اقرار لسانی موجود ہو تو ایمان متحقق ہے اور اس کے لئے انا مومن حقاً کہنا مناسب ہے۔ اور انا مومن ان شاء اللہ کہنا مناسب نہیں کیونکہ اگر ان شاء اللہ کہنا شک کی وجہ سے ہے تب تو یہ کفر ہے اور اگر اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب کا رویہ اختیار کرنے اور تمام امور کو اللہ کی مشیت کے حوالہ کرنے یا فی الحال ایمان میں شک ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ انجام میں شک کی وجہ سے ہے کیونکہ سوءِ خاتمہ کے اندیشے سے بندہ کسی وقت مامون نہیں۔ یا ان شاء اللہ کہنا اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کی

غرض سے ہے۔ جیسے زیارتِ قبور کی دعا ہے السلام علیکم اھل الدیار من المومنین والمسلمین وانا ان شاء اللہ بکم لاحقون۔ اس دعا میں ان شاء اللہ کہنا محض اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کی غرض سے ہے کیونکہ ایک نہ ایک دن مرکر مُردوں سے ملنا یقینی ہے۔ یا ان شاء اللہ کہنا اپنے آپ کو پاکیزہ سمجھنے اور اپنے حال پر خود پسندی سے براءت اور بیزاری ظاہر کرنے کے لئے ہے تو یہ چار وجوہ جواز ہیں۔ پھر بھی استثناء کو ترک کرنا ہی اولیٰ اور مناسب ہے کیونکہ یہ ایمان میں شک ہونے کا وہم دلاتا ہے اور اسی لئے کہ ترکِ استثناء اولیٰ ہے واجب نہیں مصنف رح نے لاینبغی کہا یعنی انا مومن ان شاء اللہ کہنا مناسب نہیں۔ یہ نہیں کہا کہ جائز نہیں۔ اس لئے کہ جب ایسا کہنا شک کی وجہ سے نہ ہو بلکہ اوپر ذکر کردہ وجوہ جواز میں سے کسی وجہ سے ہو۔ تو ناجائز ٹھہرانے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور کیسے ناجائز ہوسکتا ہے جب کہ بہت سے سلف حتیٰ کہ صحابہ اور تابعین جواز کے قائل ہیں۔

قولہ: ولیس ھذا مثل قولک الخ ایمان کے باب میں استثناء یعنی انا مومن ان شاء اللہ کہنے کے عدمِ جواز پر صاحب کفایہ نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ انا مومن ان شاء اللہ کہنا انا شاب انشاء اللہ کہنے کے مثل ہے اور اس بات میں شک کی گنجائش نہیں کہ ثانی مہمل کلام ہے تو اسی طرح اول بھی مہمل ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ دونوں کلام یکساں نہیں ہیں۔ اول اس لئے کہ شباب کسبی اور اختیاری نہیں۔ جبکہ ایمان اور تصدیق کسبی اور اختیاری ہے۔ ثانیاً اس لئے کہ شباب کا زوال یقینی ہے اس پر بقاء کا تصور نہیں کیا جا سکتا جبکہ ایمان پر بقاء متصور ہے۔ ثالثاً اس لئے کہ شباب اعمالِ صالحہ میں سے نہیں جس پر آدمی فخر کرسکے اور عُجب اور خود پسندی میں مبتلا ہو۔ برخلاف ایمان کے کہ وہ راس العبادات ہے۔ اس کی وجہ سے آدمی خود پسندی میں مبتلا ہوسکتا ہے بلکہ انا مومن انشاء اللہ کہنا تمھارے قول انا زاھد متقٍ ان شاء اللہ کے مثل ہے۔ کیونکہ ایمان اور زہد اور تقویٰ سب ہی کسبی اور اختیاری ہیں۔ جن پر آئندہ بھی باقی رہنا متصور ہے اور جس کی وجہ سے آدمی خود پسندی کا شکار ہو جاتا ہے تو جس طرح زہد اور تقویٰ میں استثنا بالاجماع جائز ہے اسی طرح ایمان میں بھی استثناء جائز ہوگا۔

قولہ: وذھب بعض المحققین الخ ایمان کے باب میں استثناء کو جائز قرار دینے کے سلسلہ میں بعض محققین کا مذہب یہ ہے کہ نفس تصدیق جو بندہ کو کفر سے نکال لائے وہ تو بندہ کو حاصل ہے لیکن تصدیق فی نفسہ شدت اور ضعف کو قبول کرنے والی ہے کیونکہ اس پر اجماع ہے کہ حضراتِ انبیاء کی تصدیق افرادِ امت کی تصدیق سے اقویٰ اور اشد ہے (یہ بحث اس سے پہلے گذر چکی ہے) اور اس تصدیق کامل

کا حصول جو عذاب سے نجات دلانے والی ہے جو یقیناً وہی تصدیق ہوگی جو مرتے دم تک باقی رہے جس کی طرف اشارہ خداوندی " اولئک هم المومنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق کریم" میں اشارہ ہے۔ وہ اللہ کی مشیت میں ہے اور اس کے اعتبار سے استثناء یعنی انا مومن ان شاء اللہ کہنا جائز ہوگا اور اس صورت میں اس کا معنی انا مومن کا مل' ناج ان شاء اللہ ہوگا۔ اور اس کے جواز میں شبہ کی گنجائش نہیں۔ بلکہ اس معنی میں استثناء کو ترک کرنا جائز نہ ہوگا۔

ولما نقل عن بعض الاشاعرة ان یصح ان یقال انا مومن ان شاء الله تعالیٰ بناءً علی ان العبرة فی الایمان والکفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتی ان المومن السعید من مات علی الایمان وان کان طول عمره علی الکفر والعصیان والکافر الشقی من مات علی الکفر نعوذ بالله من ذالک وان کان طول عمره علی التصدیق والطاعة علی ما اشیر الیه بقوله تعالیٰ فی حق ابلیس وکان من الکافرین وبقوله علیه السلام السعید من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه اشار الی ابطال ذالک بقوله والسعید قد یشقی بان یرتد بعد الایمان نعوذ بالله من ذالک والشقی قد یسعد بان یومن بعد الکفر، والتغیر یکون علی السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالیٰ لما ان الاسعاد تکوین السعادة والاشقاء تکوین الشقاوة، ولا تغیر علی الله ولا علی صفاته لما مر من ان القدیم لایکون محلاً للحوادث والحق انه لاخلاف فی المعنی لانه ان ارید بالایمان والسعادة مجرد حصول المعنی فهو حاصل فی الحال وان ارید ما یترتب علیه النجاة والثمرات فهو فی مشیة الله تعالیٰ لا قطع بحصوله فی الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوّض الی المشیة اراد الثانی۔

ترجمہ اور جب بعض اشاعرہ سے یہ منقول ہے کہ یہ صحیح اور مناسب ہے کہ انا مومن ان شاء اللہ کہا جائے اس بناء پر کہ ایمان و کفر اور سعادت و شقاوت میں اعتبار خاتمہ کا ہے حتیٰ کہ مومن سعید وہی ہے جس کی موت ایمان پر واقع ہوئی ہو۔ اگرچہ عمر بھر کفر اور معصیت پر رہا ہو۔ اور کافر شقی وہ ہے جس کی موت کفر پر ہو۔ اگرچہ عمر بھر وہ تصدیق اور طاعت پر رہا ہو، جیسا کہ اس کی طرف اشارہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد وکان من الکافرین میں جو ابلیس کے حق میں ہے اور نبی علیہ السلام کے ارشاد السعید من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه میں۔ تو ماتن نے یہ کہہ کر اس کے ابطال کی طرف اشارہ کیا۔ کہ سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ معاذ اللہ وہ ایمان لانے کے بعد مرتد ہو جائے اور شقی بعض دفعہ سعید ہو جاتا ہے۔ بایں طور وہ کفر کے بعد ایمان لے آئے۔ اور تغیر سعادت اور شقاوت پر

ہوتا ہے نہ کہ اسعاد اور اشقاء پر حالانکہ اسعاد اور اشقاء اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں کیونکہ اسعاد کے معنیٰ تکوینِ سعادت اور اشقاء کے معنیٰ تکوینِ شقاوت ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات پر تغیر واقع نہیں ہوتا اور نہ اس کی صفات پر۔ اس لئے کہ پہلے گذر چکا ہے کہ قدیم محل حوادث نہیں ہوسکتا۔ اور حق یہ ہے کہ حقیقت کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ایمان اور سعادت سے محض معنیٰ یعنی تصدیق کا حصول مراد ہے۔ تو وہ فی الحال حاصل ہے۔ اور اگر وہ تصدیق مراد ہے جس پر نجات اور ثمرات مرتب ہوں گے تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے، فی الحال اس کے حصول کا کوئی یقین نہیں۔ تو جس نے حصول کا یقین کیا اس نے پہلا معنیٰ مراد لیا اور جس نے مشیئت کے سپرد کیا۔ اس نے دوسرے معنیٰ کا ارادہ کیا۔

تشریح بعض اشاعرہ نے کہا کہ ایمان اور کفر اسی طرح سعادت اور شقاوت کے سلسلہ میں اعتبار خاتمہ کا ہے۔ حتیٰ کہ مومن سعید وہی شخص ہے جس کی موت ایمان پر ہوئی ہو اگرچہ عمر بھر وہ کفر اور معصیت میں مبتلا رہا ہو اور کافر شقی وہ شخص ہے جس کی موت معاذ اللہ۔ کفر پر ہوئی ہو۔ اگرچہ وہ عمر بھر ایمان اور طاعت پر رہا ہو۔ اور خاتمہ کے بارے میں بندہ کو کچھ خبر نہیں کہ ایمان پر ہوگا یا نہیں۔ بلکہ وہ اللہ کی مشیت پر موقوف ہے۔ اس لئے انا مومنٌ ان شاء اللہ۔ کہنا درست ہے۔ ماتن نے اس قول کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ سعید بعض دفعہ شقی ہوجاتا ہے۔ بایں طور کہ وہ ایمان لانے کے بعد نعوذ باللہ مرتد ہوجائے۔ اسی طرح شقی بعض دفعہ سعید ہوجاتا ہے۔ بایں طور کہ وہ کفر کے بعد ایمان لے آئے اور معصیت میں مبتلا رہنے کے بعد طاعت اور عبادت کرنے لگے۔

قولہ: والتغیر الخ یہ ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ سعید کے شقی ہونے اور شقی کے سعید ہونے سے اسعاد اور اشقاء میں تغیر لازم آتا ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے اور اللہ کی صفات میں تغیر محال ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ سعادت اور شقاوت بندہ کی صفت ہے اس میں تغیر ہوسکتا ہے اور اللہ کی صفت تو اسعاد بمعنیٰ تکوینِ سعادت اور اشقاء بمعنیٰ تکوینِ شقاوت ہے۔ اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ ایک شخص کے ساتھ کبھی صفتِ اسعاد کا تعلق ہوتا ہے اور کبھی صفتِ اشقاء کا۔ جس طرح ایک ہی شخص کے ساتھ کبھی احیاء کا تعلق ہوتا ہے اور کبھی اماتت کا، بایں ہمہ صفتِ تکوین میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔

قولہ: والحق انہ لاخلاف الخ یعنی حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان اختلاف حقیقی نہیں ہے کیونکہ اگر ایمان سے اس کی حقیقت یعنی تصدیق و اقرار کا حصول ہے تو وہ فی الحال حاصل ہے۔ اور اگر اس سے مراد وہ ایمان ہے جس پر آخرت کی نجات مرتب ہوتی ہے یعنی ایمانِ خاتمہ۔ تو وہ اللہ کی مشیت میں ہے۔ بندہ کو اس کی کچھ خبر نہیں۔ تو جس نے اس کے حصول کا یقین ظاہر کرتے ہوئے "انا مومنٌ

حقاً" کہا۔ اس نے اول معنیٰ کا ارادہ کیا۔ اور جس نے اللہ کی مشیت پر معلق کرتے ہوئے انا مومن ان شاء اللہ کہا۔ اس نے دوسرے معنیٰ کا ارادہ کیا۔

وفی ارسال الرسل جمع رسول علیٰ فعول من الرسالة وھی سفارۃ العبد بین اللہ وبین ذوی الالباب من خلیقته لیزیح بھا عللھم فیما قصرت عنه عقولھم من مصالح الدنیا والآخرۃ وقد عرفت معنی الرسول والنبی فی صدر الکتاب، حکمة ای مصلحة وعاقبة حمیدۃ، وفی ھذا اشارۃ الی ان الارسال واجب لا بمعنی الوجوب علی اللہ بل بمعنی ان قضیة الحکمة تقتضیه لما فیه من الحکم والمصالح ولیس بممتنع کما زعمت السمنیة والبراھمة، ولا بممکن یستوی طرفاہ کما ذھب الیه بعض المتکلمین، ثم اشار الی وقوع الارسال وفائدته وطریق ثبوته وتعیین بعض من ثبتت رسالته فقال وقد ارسل اللہ تعالیٰ رسلاً من البشر الی البشر مبشرین لاھل الایمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرین لاھل الکفر والعصیان بالنار والعقاب فان ذالک مما لا طریق للعقل الیه وان کان فبانظار دقیقة لا یتیسر الا لواحد بعد واحد ومبینین للناس ما یحتاجون الیه من امور الدنیا والدین فانه تعالیٰ خلق الجنة والنار واعد فیھما الثواب والعقاب وتفاصیل احوالھما، وطریق الوصول الی الاول والاحتراز عن الثانی مما لا یستقل به العقل، وکذا خلق الاجسام النافعة والضارۃ ولم یجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتھما، وکذا جعل القضایا منھا ما ھی ممکنات لا طریق الی الجزم باحد جانبیھا، ومنھا ما ھی واجبات او ممتنعات لا تظھر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث کامل بحیث لو اشتغل الانسان به لتعطل اکثر مصالحه فکان من فضل اللہ ورحمته ارسال الرسل لبیان ذالک کما قال اللہ تعالیٰ وما ارسلناک الا رحمة للعالمین۔

ترجمہ اور حکمت یعنی مصلحت اور بہتر انجام ہے۔ رسولوں کو بھیجنے میں۔ رُسل رسول بروزن فعول کی جمع ہے۔ رسالت سے مشتق ہے اور رسالت کے معنیٰ اللہ اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان بندہ کا سفیر اور نمائندہ ہونا ہے تاکہ اس کے ذریعہ لوگوں کی بیماریوں کا ازالہ فرمائے دنیا اور آخرت کی ان مصالح کے بارے میں جن کے ادراک سے عقلیں قاصر ہیں اور آغاز کتاب میں رسول اور نبی کا معنیٰ جان چکے ہو۔ اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ارسالِ رُسل واجب ہے

لیکن وجوب علی اللہ کے معنیٰ میں نہیں۔ بلکہ بایں معنیٰ کہ حکمت اور مصلحت اس کا مقتضی ہے کیونکہ اس میں حکمتیں اور مصلحتیں ہیں اور ممتنع نہیں ہے جیساکہ سمنیہ اور براہمہ کہتے ہیں اور ممکن بھی نہیں کہ اس کے دونوں جانب برابر ہوں۔ جیساکہ بعض متکلمین کا مذہب ہے۔ پھر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ارسال کے وقوع اور اس کے فائدے اور طریق ثبوت اور بعض ان حضرات کے تعین کی جانب اشارہ کیا جن کی رسالت ثابت ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں سے رسول بھیجے انسانوں کی طرف ایمان اور طاعت والوں کو جنت اور ثواب کی بشارت سنانے کے لئے اور کفر و معصیت والوں کو جہنم اور عذاب سے ڈرانے کے لئے۔ اس لئے کہ یہ ایسی بات ہے جس کے جاننے کا عقل کے پاس کوئی طریقہ نہیں۔ اور اگر ہوگا بھی تو نظر دقیق سے ہوگا۔ جو اکا دکا ہی کو میسر ہے اور لوگوں سے وہ بیان کرنے والے تھے دین و دنیا کی ایسی باتیں جن کی انھیں ضرورت تھی۔ اور اول تک رسائی اور ثانی سے احتراز کا طریقہ ایسی چیز ہے جس میں عقل کافی نہیں ہے۔ اسی طرح اللہ نے نفع بخش اور ضرر رساں اجسام پیدا کئے اور انہیں جاننے میں عقول اور حواس کو کافی نہیں بنایا۔ اسی طرح بعض ایسے قضایا رکھے جو ممکن ہیں۔ ان کے دونوں پہلوؤں میں سے کسی ایک کا یقین کرنے کی کوئی راہ نہیں۔ اور بعض واجب یا ممتنع ہیں جو عقل کو معلوم نہیں ہوتے۔ مگر مسلسل غور و فکر اور کامل بحث کے بعد، اس طرح کہ اگر انسان اس میں لگ جائے تو اس کے اکثر کام کاج ٹھپ ہو کر رہ جائیں۔ تو ان باتوں کو بیان کرنے کے رسولوں کو بھیجنا اللہ تعالیٰ کا فضل ہے۔ جیساکہ اس نے خود ارشاد فرمایا ہے کہ اے نبی! ہم نے دنیا جہاں والوں پر مہربانی کرنے کے لئے آپ کو رسول بنایا ہے۔

تشریح ۹۱ یہاں سے مبحث نبوت و رسالت کا آغاز ہوتا ہے۔ رسالت کا معنیٰ سفارت ہے اور سفارت کا معنیٰ ایک جانب سے دوسری جانب بھلائی پہنچانے میں واسطہ ہونا ہے مگر یہاں رسالت کا مفہوم مطلق سفارت نہیں بلکہ اللہ اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان بندہ کا سفیر ہونا مراد ہے۔ رسالت کا یہ معنیٰ بیان کرنے میں شارحؒ کا اشارہ ان لوگوں کی تردید کی جانب ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حیوانات کی ہر نوع کے لئے خواہ وہ ذوی العقول ہوں یا غیر ذوی العقول ان ہی کی جنس میں سے رسول ہیں۔ اور دلیل میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد "وان من امۃ الا خلا فیھا نذیر" پیش کرتے ہیں۔

قاضی عیاض نے اپنی کتاب شفاء میں ان لوگوں کے قول کی بڑے شد و مد سے تردید کی ہے۔ اس لئے کہ اس قول کی بنیاد پر کتے اور خنزیر کا بھی نبی اور رسول ہونا لازم آتا ہے۔ اور آیت میں امت بمعنیٰ گروہ ہیں اور گروہ سے انسانی گروہ مراد ہیں۔ بہرحال رسالت سے مراد اللہ تعالیٰ اور اس کی ذوی العقول

مخلوق کے درمیان بندہ کا سفیر اور واسطہ ہوتا ہے تاکہ اللہ تعالیٰ اس بندہ کی سفارت اور توسط سے دنیا اور آخرت سے متعلق ان احوال و مسائل میں پیش آنے والے بندوں کے شکوک و شبہات کا ازالہ کرے۔ جن کے ادراک سے ان کی عقلیں قاصر ہیں۔ اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا کہ ارسالِ رسول میں بڑی حکمت اور بندوں کے بہت فائدے ہیں۔ مثلاً جن امور کی معرفت میں عقل انسانی کافی ہے۔ جیسے وجود باری علم باری وغیرہ ان امور میں رسول کی سفارت سے طاقت پہنچانا اور جن امور میں عقل انسانی کافی نہیں ہے ان میں رسول کے ذریعہ ان کی مدد کرنا۔ اور ان دواؤں اور غذاؤں کے نفع اور نقصان کو رسول کے ذریعہ بیان کرنا جنھیں تجربہ کے ذریعہ جاننے کے لئے صدیاں چاہئیں۔ نیز زہریلی غذاؤں اور دواؤں کا تجربہ خطرہ سے خالی نہیں۔ اسی طرح علم و عمل میں افراد انسانی کو ان کی استعداد کے مطابق کامل بنانا۔ اسی طرح سے اعمال حسنہ کی طرف لوگوں کو راغب کرنے کے لئے اطاعت گذار بندوں کے ثواب کی تفصیلات اور اعمال سیئہ سے لوگوں کو دور رکھنے کی غرض سے نافرمان بندوں کے عقاب کی تفصیلات بیان کرنا وغیرہ بے شمار فوائد و مصالح ہیں اسی لئے معتزلہ جو اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد کے وجوب کے قائل ہیں۔ ارسال رسل کو اللہ تعالیٰ پر واجب قرار دیتے ہیں۔ بایں معنیٰ کہ اس کا ترک محال ہے اور اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد کے وجوب کی نفی اور اس کی دلیل ماسبق میں گذر چکی وہاں دیکھ لیا جائے اور ماتریدیہ بھی ارسال رسل کو واجب کہتے ہیں مگر بایں بمعنیٰ نہیں کہ اس کے ترک پر اللہ تعالیٰ قادر نہ ہوں۔ جیسا کہ معتزلہ کا مذہب ہے بلکہ بایں معنیٰ کہ عادتِ الٰہیہ ارسال رسل کے متعلق جاری ہے۔ اس لئے حکمت اور مصلحت ارسال کے وقوع کو ترجیح دیتی ہے اگرچہ اس کا ترک بھی جائز ہے اور ترکِ ارسال پر اللہ تعالیٰ قادر ہے۔

ماتریدیہ ازراہ ادب کہتے ہیں کہ یہ وجوب من اللہ ہے۔ علی اللہ نہیں ہے۔ اور سمنیہ ارسالِ رسل کو محال قرار دیتے ہیں۔ اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ارسال بمعنیٰ رسول بنانا اللہ تعالیٰ کے یہ کہنے پر موقوف ہے کہ میں نے تم کو رسول بنایا۔ اور اس بات کا یقین کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں کہ اللہ نے ہی یہ فرمایا ہو۔ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ کسی جن کا کلام ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کوئی دلیل پیدا فرمادیں جو اللہ ہی کا کلام ہونے پر دلالت کرے۔ یا بدیہی علم عطا فرمادیں۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ فرشتۂ وحی جبرائیل اگر جسم ہے تو پھر حاضرین میں سے ہر ایک کو دیکھنا چاہیئے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اور اگر مجرد عن الجسم ہے تو مجرد عن الجسم کا دیکھنا ہر ایک کے لئے محال ہے۔ اور بغیر دیکھے رسول کس طرح یقین کرسکتا ہے کہ جو آواز سنائی دے رہی ہے وہ جبرائیل کی آواز ہے ابلیس کی نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رویت کا خالق اللہ سبحانہ تعالیٰ ہیں۔ وہ ایسا کرسکتے ہیں کہ رسول پر فرشتۂ وحی کو منکشف کردیں اور دوسروں

سے پوشیدہ رکھیں اور براہمہ ارسال رسل کو محال نہیں کہتے کیونکہ بعض براہمہ حضرت آدم اور حضرت ابراہیم علیہما السلام کی نبوت کے قائل ہیں. مگر کہتے ہیں کہ رسول کی کوئی حاجت نہیں کیونکہ رسول جو احکام لائے گا وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو عقل کے موافق ہوں گے ایسی صورت میں آدمی خود ہی ان پر عمل کرے گا. رسول نہ لائے جب بھی یا خلاف عقل ہوں گے ایسی صورت میں انھیں رد کر دے گا. اگرچہ ان کو رسول لائے، تو پھر رسول کی کوئی حاجت نہیں۔

جواب۔ اس کا یہ ہے کہ بعض امور ایسے ہیں جن کے حسن وقبح کی معرفت میں عقل کافی نہیں ہے اس لئے ان کا حسن وقبح بتلانے کے لئے رسول کی حاجت ہے۔ اور جمہور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ ارسال رسل ممکن ہے. بایں معنیٰ کہ عقل اس کی جانب وقوع کو ترجیح نہیں دیتی بلکہ محض ارادۂ الٰہی کی وجہ سے جانب وقوع کو ترجیح حاصل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہیں۔ وہ جو کام چاہتے ہیں بغیر کسی غرض اور حکمت ومصلحت وغیرہ بغیر کسی داعی اور باعث کے کرتے ہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے باوجود اشعری ہونے کے اپنے قول "ولا بممکن" سے جمہور اشاعرہ کے مذہب کی نفی کر کے اس مسئلہ میں ماتریدیہ کے مذہب کی طرف رجحان ظاہر کیا ہے۔

قولہ: ثم اشار الخ یعنی مصنف رح نے اپنے قول وقد ارسل اللہ الخ سے وقوع ارسال کی طرف اور اپنے قول مبشرین منذرین مبینین الخ سے فائدۂ ارسال کی طرف اور اپنے قول وایدھم بالمعجزات الخ سے رسالت کے طریق ثبوت کی طرف اور اپنے قول واول الانبیاء آدم الخ سے ان بعض حضرات کی تعیین کی طرف اشارہ کیا ہے. جن کی رسالت ثابت ہے۔

قولہ: رسلاً من البشر الخ الی البشر فرمانا اکثر کے اعتبار ہے۔ ورنہ اہل حق کا مذہب یہ ہے کہ جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم جن اور بشر دونوں کے رسول تھے۔ پھر الی البشر میں بشر سے عام بشر مراد ہیں. اس لئے ارشاد الٰہی " اللہ یصطفی من الملائکۃ رسلا " سے اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ جب اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو بھی رسول بنایا ہے تو پھر مصنف نے " رسلاً من البشر کیوں فرمایا. اس لئے کہ ملائکہ عام انسانوں کے اعتبار سے رسول نہیں ہیں۔ بلکہ انبیاء بشر کو اللہ کا پیغام پہونچانے کے اعتبار سے رسول ہیں۔ حاصل یہ کہ وہ رسول الی عامۃ البشر نہیں ہیں بلکہ رسول الی انبیاء البشر ہیں۔

البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ جنات رسول ہوئے ہیں یا نہیں۔ بعض نے ارشاد الٰہی " یا معشر الجن والانس الم یاتکم رسل منکم " سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ جنات میں بھی رسول ہوئے ہیں. کیونکہ منکم کی ضمیر خطاب جن وانس دونوں کو شامل ہے اور بعض لوگو

نے اس کا انکار کرتے ہوئے آیت کا جواب دیا کہ آیت میں رسل جن سے مراد وہ جنات ہیں جو نبی علیہ السلام سے احکام شرع سن کر اپنی قوم کو پہنچاتے تھے۔ جیسے وہ جنات جنھوں نے لطن نخلہ میں آپ صلے اللہ علیہ وسلم سے قرآن سن کر اپنی قوم کو پہونچایا تھا۔ جن کا قصہ سورۂ جن میں مذکور ہے۔

قوله: وخلق الاجسام النافعة الخ دواؤں کو منافع اور ان کی مضرتیں وحی کے ذریعہ معلوم ہوئی ہیں اور اطباء نے انھیں انبیاء سے جانا ہے۔

قوله: وکذا جعل القضایا الخ تقدیر عبارت ہے۔ جعل الاحکام الواقعة فی القضایا۔

قوله: منها ما هی ممکنات الخ مثلاً اللہ تعالیٰ کی صفت سمع و بصر اور حشر اجسام اور آسمان پر سدرۃ المنتہی اور لوح محفوظ کا وجود کہ یہ سب چیزیں ممکن بالذات ہیں۔ عقل ان کی معرفت کے لئے کافی نہیں اس لئے ان باتوں کو بیان کرنے کے لئے ارسال رسول کی ضرورت ہے اور بعض احکام عقلاً واجب اور ضروری ہیں۔ مثلاً عالم کا حادث ہونا۔ اور بعض ممتنع ہیں۔ مثلاً باری تعالیٰ کا شریک ہونا۔ اس قسم کے احکام نظر واستدلال سے معلوم ہونگے۔ اب اگر انھیں نظر واستدلال ہی پر چھوڑ دیا جائے۔ تو پھر لوگوں کو ان امور کے جاننے کے واسطے نظر واستدلال میں لگے رہنے سے دوسرے کام کاج کی فرصت ہی نہ ملے گی۔ اور ان کے سارے کام کاج بند ہو کر رہ جائیں گے۔ اس لئے حکمت اور مصلحت ان امور کو بیان کرنے کے لئے ارسال رسل کی متقاضی ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل اور اپنی مہربانی سے لوگوں کے پاس اپنا رسول بھیجا۔ جیسا کہ اپنے ارشاد وما ارسلناك الا رحمة للعالمین میں نے آپ صلے اللہ علیہ وسلم کی بعثت کو دنیا جہاں والوں کے حق میں اپنی رحمت اور مہربانی قرار دیا ہے۔

وایدهم ای الانبیاء بالمعجزات الناقضات للعادات جمع معجزة وهی امر یظهر بخلاف العادة علی ید مدعی النبوة عند تحدی المنکرین علی وجه یعجز المنکرین عن الاتیان بمثله وذالك لانه لولا التائید بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق فی دعوی الرسالة عن الکاذب، وعند ظهور المعجزة یحصل الجزم بصدقه بطریق جری العادة بان الله تعالیٰ یخلق العلم بالصدق عقیب ظهور المعجزة وان کان عدم خلق العلم ممکنا فی نفسه، وذالك کما ادعی احد بمحضر من جماعة انه رسول هذا الملك الیهم، ثم قال للملك إن کنت صادقا فخالف عادتك وقم من مکانك ثلاث مرات، نفعل، یحصل للجماعة علم ضروری عادی بصدقه فی مقالته وان کان الکذب ممکنا فی نفسه، فان الامکان الذاتی بمعنی التجویز

العقلی لا ینافی حصول العلم القطعی کعلمنا بان جبل احد لم ینقلب ذھبًا مع امکانہ فی نفسہ فکذا ھٰھنا یحصل العلم بصدقہ بموجب العادۃ لانھا احد طرق العلم کالحس، ولا یقدح فی ذالک امکان کون المعجزۃ من غیر اللہ تعالیٰ وکونھا لا لغرض التصدیق او کونھا لتصدیق الکاذب الیٰ غیر ذالک من الاحتمالات کما لا یقدح فی العلم الضروری بحرارۃ النار امکان عدم الحرارۃ للنار بمعنی انہ لو قدّر عدمھا لم یلزم منہ محال۔

ترجمہ اور خارق عادت، معجزات سے ان انبیاء کی تائید فرمائی۔ معجزات معجزہ کی جمع ہے اور معجزہ ایسا امر ہے جو مدعی نبوت کے ہاتھ پر منکرین کو تحدی اور چیلنج کرنے کے وقت ایسے انداز پر ظاہر ہو جو منکر کو اس کا مثل پیش کرنے سے عاجز کر دے۔ اور یہ اس لئے کہ اگر معجزہ کے ذریعہ تائید نہ ہوتی تو اس کے قول کو قبول کرنا واجب نہ ہوتا۔ اور دعویٰ رسالت میں سچا جھوٹے سے ممتاز نہ ہوتا اور معجزہ ظاہر ہونے کے وقت عادت جاری رہنے کے طریقہ پر اس کی سچائی کا یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ اللہ تعالیٰ معجزہ ظاہر ہونے کے بعد سچائی کا علم پیدا فرما دیتے ہیں۔ اگرچہ علم نہ پیدا کرنا بھی فی نفسہ ممکن ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ایک شخص بھرے مجمع میں یہ دعوے کرے کہ وہ اس بادشاہ کی طرف سے ان کا رسول ہے۔ پھر بادشاہ سے کہے کہ اگر میں سچا ہوں تو تم اپنی عادت کے خلاف اپنی جگہ سے تین مرتبہ اٹھو بیٹھو۔ پس بادشاہ اگر ایسا کرے تو مجمع کو اس شخص کے اپنی بات میں سچا ہونے کا علم ضروری عادی حاصل ہو جائے گا۔ اگرچہ فی نفسہ اس کا ذب ہونا بھی ممکن ہے۔ کیونکہ امکان ذاتی بمعنیٰ جواز عقلی علم قطعی حاصل ہونے کے منافی نہیں ہے۔ جیسے ہمارا اس بات کا یقین کرنا کہ اُحد پہاڑ سونا نہیں بن گیا ہے۔ باوجود اس کے فی نفسہ ممکن ہونے کے۔ تو اسی طرح یہاں بھی بمقتضائے عادت اُس کے سچا ہونے کا علم حاصل ہو جائے گا اس لئے کہ حواس کی طرح عادت بھی علم کا ذریعہ ہے۔ اور اس علم کے حصول میں معجزہ کے غیر اللہ کی طرف سے ہونے یا تصدیق کے علاوہ کسی اور غرض کے لئے ہونے یا کاذب کی تصدیق کے لئے ہونے وغیرہ وغیرہ احتمالات کا امکان مضر نہیں ہو گا۔ جس طرح آگ کے گرم ہونے کے علم ضروری میں آگ کے گرم نہ ہونے کا امکان مضر نہیں ہے۔ بایں معنیٰ کہ اگر اس کا گرم نہ ہونا فرض کر لیا جائے۔ تو اس سے کوئی محال بھی لازم نہیں آئے گا۔

تشریح ۹۵ جب اللہ تعالیٰ کسی کو نبوت اور رسالت سے مشرف فرماتے ہیں تو اس کو دو چیزیں عطا فرماتے ہیں۔ ایک تعلیم اور دوسری تائید، تعلیم تو اصل نبوت ہے اور تائید

دلیل نبوت ہے. اس لئے کہ جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے کہ رسالت اللہ تعالیٰ اور بندوں کے درمیان ایک طرح کی سفارت ہے اور سفیر کے لئے کوئی شان امتیازی ہونا ضروری ہے جس سے اس کا سفیر اور رسول ہونا معلوم ہوا. چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسولوں کے ہاتھ پر اپنی قدرت کے ایسے کرشمے اور نشانات ظاہر فرمائے ہیں. جن کا انسانوں سے صدور اور ظہور عادۃً محال ہے. جسے دیکھنے والوں کو اس بات کا علم ضروری حاصل ہو جاتا ہے کہ جن کے ہاتھوں پر یہ نشانیاں ظاہر ہوئی ہیں وہ اللہ کے رسول ہیں اور اپنے دعوئے رسالت میں سچے ہیں. کیونکہ یہ نشانیاں قدرت بشریہ سے بالا اور برتر ہیں بغیر تائید خداوندی کے کسی بشر سے ان کا ظاہر ہونا محال ہے. اور ظہور معجزہ کے وقت مدعی رسالت کی سچائی کا علم عادی ہے بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت قائم کر رکھی ہے کہ ظہور معجزہ کے بعد دیکھنے والوں کے دل میں مدعی رسالت کی سچائی کا علم ضروری پیدا فرما دیتے ہیں. اگرچہ علم نہ پیدا کرنا بھی ممکن ہے. اور معجزے سے مدعی رسالت کی سچائی کا علم عادی ہونا باوجود حاصل نہ ہونا ممکن ہونے کے ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص کسی مجمع میں دعوی کرے کہ میں اس بادشاہ کا رسول و فرستادہ ہوں اور جب لوگ اس سے ثبوت پیش کرنے کا مطالبہ کریں تو وہ بادشاہ سے کہے کہ اگر میں آپ کا رسول ہونے کا دعویٰ کرنے میں سچا ہوں تو آپ اپنی عادت کے خلاف اپنی جگہ سے تین مرتبہ اٹھیے اور بیٹھیے. اور بادشاہ ایسا کرے تو لوگوں کو اس شخص کی اپنے دعوے میں سچائی کا علم ضروری عادی حاصل ہو جائے گا. اگرچہ کاذب ہونا بھی فی نفسہ ممکن ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ بادشاہ کا اٹھنا بیٹھنا اس مدعی رسالت کی تصدیق کے لئے نہ ہو بلکہ کسی اور مقصد کے لئے ہو. مثلاً یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ وہ اپنی رعایا کے ایک فرد کی فرمائش پوری کرنے سے اس قدر دلچسپی رکھتا ہے کہ اپنی حیثیت عرفی کا بھی لحاظ نہیں رکھتا. یا کاذب کی تصدیق کے لئے ہو. ان امکانات کے باوجود اس شخص کی سچائی کا علم و یقین حاصل ہو جاتا ہے. اس لئے کہ امکان ذاتی بمعنی عقل کا جائز قرار دینا علم قطعی حاصل ہونے کے منافی ہی نہیں. جیسے احد پہاڑ کا سونا بن جانا ممکن بالذات ہے مگر یہ امکان ذاتی ہمارے اس یقین کے منافی اور اس میں حارج نہیں ہے کہ وہ سونا نہیں بنا ہے تو اسی طرح معجزہ ظاہر ہونے کے وقت مدعی رسالت کی سچائی کا عادت الٰہی کے بموجب علم قطعی حاصل ہو جاتا ہے. اس لئے کہ عادت بھی حواس کی طرح حصول علم کا ذریعہ ہے. سو جس طرح علم حسی یعنی حواس سے حاصل ہونے والا علم قطعی ہے. اسی طرح علم عادی بھی قطعی ہے.

قولہ: وَھی امر خارق للعادۃ الخ امر خارق عادت کا ظہور اگر مکذبین نبوت کے الزام اور تعجیز کے لئے ہو تو معجزہ ہے. اور اگر جس کے ہاتھ پر اللہ تعالیٰ نے ظاہر فرمایا ہے. اس کی تشریف اور تکریم کے لئے ہو تو کرامت ہے خواہ وہ شخص نبی ہو یا ولی. اور اگر عام مومن سے ظاہر ہو. جس کا ولی یا فاسق ہونا مستور ہو. تو معونت ہے. اور اگر کافر یا فاسق سے اس کی غرض کے موافق ظاہر ہو تو استدراج ہے

اور اگر اس کی غرض کے خلاف ظاہر ہو تو اہانت ہے، جیسے مسیلمہ کذاب نے ایک کانے شخص کی آنکھ پر ہاتھ پھیر کر اچھی ہو جائے تو جو آنکھ صحیح تھی وہ بھی ضائع ہو گئی۔

قولہ: ولا یقدح الخ منکرین نبوت. معجزہ کے دلیل نبوت ہونے پر متعدد شبہات وارد کرتے ہیں۔ مثلاً ہو سکتا ہے کہ مدعی رسالت کے ہاتھ پر اللہ تعالیٰ کا امر خارق عادت کا اظہار اس کی تصدیق کے لئے نہ ہو۔ یا تو اس لئے کہ تم اشاعرہ کے نزدیک اللہ کے فعل کی غرض نہیں ہوتی۔ یا اس لئے کہ ہو سکتا ہے ظہور معجزہ اسی مدعی رسالت کی دعا کی قبولیت کا نتیجہ ہو۔ یا مخلوق کا امتحان مقصود ہو تا کہ اپنے اجتہاد کے ذریعہ اس کی رسالت کی تصدیق سے احتراز کر کے ثواب کا مستحق ہوں۔ یا کاذب کی تصدیق کے لئے ہو۔ کیونکہ اشاعرہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل قبیح نہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ان سب احتمالات اور اشکالات کا ایک ہی جواب دیا کہ جس طرح آگ کا گرم نہ ہونا ممکن بالذات ہونے کے باوجود یہ امکان ذاتی آگ کے گرم ہونے کے علم قطعی میں حارج نہیں۔ اسی طرح مذکورہ بالا احتمالات باوجود ممکن بالذات ہونے کے ظہور معجزہ کے وقت مدعی رسالت کی سچائی کا علم قطعی حاصل ہونے میں مضر اور حارج نہیں۔

واول الانبياء آدم وآخرهم محمد عليه السلام اما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قد أمر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي أخر، فهو بالوحي لا غير، وكذا السنة والاجماع، فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفراً۔ واما نبوة محمد عليه السلام فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة، واما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم، فعجزوا عن معارضته باقصر سورة منه مع تهالكهم على ذالك حتى خاطروا بمهجتهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعي الاتيان بشئ مما يدانيه، فدل ذالك قطعاً على انه من عند الله تعالى، وعلم به صدق دعوى النبي عليه السلام علماً عاديا لا يقدح فيه شئ من الاحتمالات العقلية على ما هو شان سائر العلوم العادية، وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعنى ظهور المعجزة حد التواتر، وان كانت تفاصيلها آحاداً، كشجاعة علي وجود حاتم وهي مذكورة في كتب السير۔

ترجمہ اور پہلے نبی آدم اور آخری نبی محمد صلے اللہ علیہ وسلم ہیں۔ بہر حال آدم کی نبوت تو کتاب اللہ سے ثابت ہے جو اس بات پر دلالت کرنے والی ہے کہ ان کو امر اور نہی کیا گیا۔ اس بات کا یقین ہوتے ہوئے کہ ان کے زمانہ میں کوئی اور نبی نہ تھا۔ تو پھر یہ (امر و نہی) وحی کے ذریعہ تھا۔ اسی طرح سنت اور اجماع سے (بھی ثابت ہے) تو ان کی نبوت کا انکار جیسا کہ بعض سے منقول ہے کفر ہوگا رہا محمد صلے اللہ علیہ وسلم کا نبی ہونا تو اس لئے (ثابت ہے) کہ انھوں نے نبوت کا دعویٰ کیا۔ اور معجزہ ظاہر فرمایا

بہر حال نبوت کا دعویٰ کرنا تو وہ تواتر سے معلوم ہوا ہے اور بہر حال معجزہ ظاہر فرمانا تو دو وجہ سے ثابت ہے، ایک تو یہ ہے کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ کا کلام پیش کیا اور اس کا مثل پیش کرنے کا تمام بلغاء کو ان کے کمالِ بلاغت کے باوجود چیلنج کیا تو وہ لوگ اپنے مرمٹنے کے باوجود اس کی ایک چھوٹی سورت کے ذریعہ بھی اس کا معارضہ اور مقابلہ کرنے سے عاجز رہے حتیٰ کہ انھوں نے اپنی جانوں کو خطرہ میں ڈالدیا اور زبان والفاظ سے مقابلہ کرنے کے بجائے تلوار سے لڑنے پر آمادہ ہو گئے۔ اور بھرپور داعیہ موجود ہونے کے باوجود ان میں سے کسی سے ایسا کلام لانا منقول نہیں جو اس کا مماثل ہو تو یہ اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے پاس سے ہے اور اس سے نبی علیہ السلام کی سچائی کا علم عادی حاصل ہو گیا۔ جس میں کوئی بھی احتمالِ عقلی مضر نہیں ہے جیسا کہ تمام علوم عادیہ کا یہی حال ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم سے اتنے خارق عادت امور منقول ہیں۔ جن کا قدر مشترک یعنی ظہور معجزہ حد تواتر کو پہونچا ہوا ہے۔ اگرچہ ان کی تفصیلی جزئیات اخبارِ آحاد ہیں۔ جیسے کہ علی کرم اللہ وجہہ کی شجاعت اور حاتم کی سخاوت اور یہ امور کتب سیر میں مذکور رہیں۔

تشریح حضرت آدم علیہ السلام کو اول الانبیاء فرمایا اور محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو خاتم الانبیاء فرمایا۔ حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت پر شارح رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دلیل پیش کی کہ ان کی نبوت کتاب اللہ سے بایں وجہ ثابت ہے کہ کتاب اللہ میں ان کو امر و نہی کا مخاطب بنایا گیا ہے۔ امر کی مثال ارشاد باری یا آدم اسکن انت وزوجک الجنۃ ہے۔ اور نہی کی مثال ولا تقربا ھذہ الشجرۃ ہے۔ اور اس بات پر اجماع ہے کہ ان کے زمانہ میں کوئی اور نبی نہیں تھا۔ اس لئے یہ احتمال باطل ہے کہ کسی نبی کے ذریعہ ان کو یہ امر و نہی پہونچی ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہ امر و نہی براہ راست ان کو وحی کے ذریعہ کی گئی اور وحی نبوت کا خاصہ ہے۔ لہٰذا ان کا نبی ہونا ثابت ہے۔ اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ کو بھی اللہ تعالیٰ نے وحی فرمائی ہے اور اس وحی میں امر و نہی بھی ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ واوحینا الی ام موسیٰ ان ارضعیہ فاذا خفت علیہ فالقیہ

فی الیم ولا تخافی ولا تحزنی ، اسی طرح حضرت مریم کو فرمایا وَھُزِّی الیک بجذع النخلۃ حالانکہ محققین نے عورتوں کی نبوت کا انکار کیا ہے ۔ جواب یہ ہے کہ مطلق وحی نبوت کا خاصہ نہیں ہے بلکہ وہ وحی جو تبلیغ کے لئے ہو وہ نبوت کا خاصہ ہے اور نبوت کو مستلزم ہے ۔ پس حضرت آدم کی وحی حضرت حواء کو تبلیغ کے لئے تھی لہذا وہ نبی تھے اور ام موسیٰ یا حضرت مریم کی وحی تبلیغ کے لئے نہ تھی ۔ اس لئے ان کی وحی ان کے نبی ہونے کو مستلزم نہیں ۔ دوسری دلیل حدیث ہے ۔ چنانچہ مسند احمد میں حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور سے پوچھا کہ پہلے نبی کون ہیں تو آپ نے فرمایا آدم ۔ پھر میں نے پوچھا ۔ کیا وہ نبی تھے تو آپ نے فرمایا ۔ نعم نبی مکلّم ۔ ہاں صاحب کلام نبی تھے ۔ یعنی ان پر اللہ کا کلام صحیفوں کی شکل میں نازل ہوا ۔

تیسری دلیل ان کی نبوت پر اہل السنت والجماعت کا اجماع ہے اور محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی دلیل یہ ہے کہ آپ نے نبوت کا دعویٰ کیا اور یہ بات تواتر سے معلوم ہوئی اور دلیل نبوت پیش کی یعنی معجزہ ظاہر فرمایا ۔ اور جو نبوت کا دعوے کرے اور دلیل نبوت یعنی معجزہ ظاہر کرے وہ نبی ہے ۔ لھذا آپ نبی ہیں ۔ اس دلیل کا دوسرا مقدمہ یعنی معجزہ ظاہر فرمانا دو دلیلوں سے ثابت ہے ۔ پہلی دلیل یہ کہ آپ نے ایک کلام پیش کیا اور دعویٰ کیا کہ یہ اللہ کا کلام ہے جو مجھ پر نازل ہوتا ہے اور اگر تمہیں اس کے کلام الہی ہونے میں شک وشبہ ہو اور تمہارا یہ خیال ہو کہ میں نے باوجود امی ہونے کے خود گھڑ لیا ہے ۔ تو تم اس کی ایک چھوٹی سی سورت کا مثل بنا کر دیکھ لو ۔ اگر تم باوجود اپنی کمال بلاغت کے اس کا مثل نہ بنا سکو تو پھر یقین کر لو کہ یہ انسانی کلام نہیں ہو سکتا بلکہ خدا کا کلام ہے ۔ چنانچہ وہ لوگ ہزار کوشش کے باوجود قرآن کی ایک چھوٹی سی سورت کا مثل پیش کرنے سے عاجز رہے ۔ جس سے قرآن کا معجزہ ہونا اور آپ کا معجزہ ظاہر فرمانا ثابت ہو گیا ۔ اور اظہار معجزہ کی دوسری دلیل آپ سے صادر ہونے والے وہ خوارق عادت امور ہیں ۔ جن کا قدر مشترک حد تواتر کو پہونچا ہوا ہے ۔ اگرچہ وہ جزئی واقعات خبر واحد کے درجہ میں ہے مثلاً درختوں اور پتھروں کا آپ کو سلام کرنا ۔ جانوروں کا آپ سے شکایت کرنا ۔ ایک خوراک کھانے کا آپ کی برکت سے بڑی جماعت کو شکم سیر کر دینا ۔ انگشت مبارک سے پانی کا جاری ہونا اور سینکڑوں کا اس سے سیراب ہونا وغیرہ ۔ جیسے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی شجاعت اور حاتم طائی کی سخاوت کے واقعات میں سے ہر واقعہ خبر واحد ہے ۔ مگر ان کا قدر مشترک یعنی ہر واقعہ کا دلیل شجاعت یا دلیل سخاوت ہونا حد تواتر کو پہونچا ہوا ہے ۔

97

وقد یستدل ارباب البصائر علی نبوتہ بوجہین، احدہما ما تواتر من احوالہ قبل النبوۃ وحال الدعوۃ وبعد تمامہا واخلاقہ العظیمۃ واحکامہ الحکمیۃ واقدامہ حیث تحجم الابطال ووثوقہ بعصمۃ اللّٰہ فی جمیع الاحوال وثباتہ علی حالہ لدی الاھوال بحیث لم تجد اعداءہ مع شدۃ عداوتہم وحرصہم علی الطعن فیہ مطعنا ولا الی القدح فیہ سبیلا، فان العقل یجزم بامتناع اجتماع ھذہ الامور فی غیر الانبیاء وان یجمع اللّٰہ تعالٰی ھذہ الکمالات فی حق من یعلم انہ یفتری علیہ، ثم یمہلہ ثلثا وعشرین سنۃ ثم یظہر دینہ علی سائر الادیان وینصرہ علی اعدائہ ویُحیی آثارہ بعد موتہ الی یوم القیامۃ، وثانیہما انہ ادعی ذالک الامر العظیم بین اظہر قوم لاکتاب لہم ولا حکمۃ معہم، وبین لہم الکتاب والحکمۃ وعلمہم الاحکام والشرائع، وَاَتمَّ مکارم الاخلاق، وَاَکمل کثیرا من الناس فی الفضائل العلمیۃ والعملیۃ، ونور العالم بالایمان والعمل الصالح، واظہر اللّٰہ دینہ علی الدین کلہ کما وعدہ ولامعنی للنبوۃ والرسالۃ سوی ذالک

۹۸

ترجمہ اور اصحاب بصیرت آپ کی نبوت پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ پہلی دلیل آپ کے وہ احوال ہیں جو تواتر سے ثابت ہیں۔ نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد تبلیغ و دعوت کے وقت اور اس کے مکمل ہونے کے بعد، اور آپ کے عظیم اخلاق اور مبنی بر حکمت احکام اور آپ کا ایسے مواقع میں آگے بڑھ جانا جہاں پر بڑے بڑے بہادر پیچھے ہٹ جاتے ہوں اور تمام احوال میں اللہ تعالیٰ شانہ کی عصمت وحفاظت پر آپ کا اعتماد اور خطرات کے موقع پر آپ کا اپنے حال پر ثابت قدم رہنا۔ (یہ سب) اس طرح کہ آپ کے دشمنوں کو آپ سے شدید عداوت ہونے اور آپ کو مطعون کرنے کی شدید حرص رکھنے کے باوجود نہ طعنہ زنی کا موقع ملا۔ اور نہ آپ کی عیب گیری کا کوئی راستہ ملا۔ (یہ سب باتیں آپ کے نبی ہونے کی علامت ہیں)، اس لئے کہ عقل غیر نبی میں ان باتوں کی بیک وقت موجودگی اور اس بات کے محال ہونے کا یقین کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ سارے کمالات ایسے شخص میں جمع فرمادیں جس کے بارے میں وہ جانتا ہو کہ وہ (خدا کا رسول ہونے کا دعویٰ کرکے) اس پر جھوٹ باندھ رہا ہے۔ پھر اس کو تیئس سال تک مہلت دے۔ پھر اس کے دین کو سارے ادیان پر غالب کردے اور اس کے دشمنوں کے مقابلہ میں اس کی مدد کرے اور اس کی موت کے بعد بھی اس کے آثار و احکام کو قیامت تک زندہ رکھے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ نے اس عظیم منصب یعنی رسالت کا ایسے لوگوں کے درمیان دعوےٰ کیا۔ جن کے پاس

نہ کوئی کتاب تھی نہ ان کے ساتھ علم و دانش، اور ان کے سامنے کتاب اور حکمت کو بیان کیا۔ اور انھیں احکام اور شرائع کی تعلیم دی اور مکارم اخلاق کی تکمیل فرمائی اور بہت سے لوگوں کو علمی اور عملی کمالات میں کامل بنا دیا۔ اور دنیا کو ایمان اور عمل صالح سے منور فرمایا۔ اور اللہ تعالیٰ نے آپ کے دین کو سارے ادیان پر غالب فرمایا۔ جس طرح اس کا وعدہ فرمایا تھا اور نبوت اور رسالت کا اس کے سواء اور کوئی بھی مقصد نہیں۔

تشریح پہلی دلیل آپ کے کامل ہونے کے اعتبار سے ہے دوسری دلیل مکمّل (بصیغۂ اسم فاعل) ہونے کے اعتبار سے ہے۔ کیونکہ شخص واحد کے اندر اتنے کمالات کا جمع ہونا اور ان کے اضداد کا جواز قبیل نقائص ہیں۔ اتفاقیہ طور پر بھی پاس نہ بھٹکنا خلافِ عادت امر ہے۔ اسی طرح قلیل عرصہ میں ایک جاہل اور بدعمل قوم کو علم و عمل سے آراستہ کر کے اس کے ذریعہ پورے عالم میں انقلاب برپا کر دینا اور اس کو علمی و عملی کمالات میں مثالی بنا دینا بھی خارج عادت امر ہے۔ جس کی نظیر پیش کرنے سے دنیا عاجز ہے۔

واذا ثبتت نبوته وقد دل کلامه وکلام الله المنزل علیه علیٰ انه خاتم النبیین وانه مبعوث الیٰ کافة الناس بل الی الجن والانس ثبت انه اٰخر الانبیاء وان نبوته لا تختص بالعرب کما زعم بعض النصاریٰ فان قیل قد ورد فی الحدیث نزول عیسیٰ بعده قلنا نعم لکنه یتابع محمدًا علیه السلام لان شریعته قد نسخت فلا یکون الیه وحی ونصب الاحکام بل یکون خلیفة رسول الله علیه السلام ثم الاصح انه یصلی بالناس ویؤمهم ویقتدی به المهدی لانه افضل، فامامته اولیٰ۔

ترجمہ اور جب آپ کا نبی ہونا ثابت ہو گیا۔ اور خود آپ کا کلام اور آپ پر نازل شدہ اللہ کا کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ خاتم النبیین ہیں۔ اور تمام انسانوں بلکہ جنات اور ان دونوں کی طرف مبعوث ہیں تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ آپ آخری نبی ہیں اور یہ کہ آپ کی نبوت اہل عرب ہی کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ بعض نصاریٰ کہتے ہیں۔ پس اگر کہا جائے کہ حدیث میں عیسیٰ علیہ السلام کا نزول آیا ہے۔ ہم کہیں گے کہ ہاں۔ مگر وہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی اتباع کریں گے کیونکہ ان کی شریعت منسوخ ہو چکی ہے۔ تو نہ تو ان کے پاس وحی آئے گی اور نہ احکام کا مقرر کرنا بلکہ وہ اللہ کے رسول محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ ہوں گے۔ پھر اصح یہ ہے کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں گے۔ ان کی امامت کریں گے اور مہدی علیہ السلام ان کی اقتداء کریں گے۔ اس لئے کہ وہ افضل ہوں گے تو ان کی امامت اولیٰ ہو گی۔

99

تشریح مسئلہ ختم نبوت یعنی حضرت محمد صلے اللہ علیہ وسلم پر نبوت اور وحی کے سلسلہ کا ختم ہو جانا اور آپ کا آخری نبی ہونا قرآن اور حدیث اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی پیدا ہونے والا نہیں۔ ختم نبوت پر دلیل قرآن میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ ما کان محمد ابا احد من رجالکم ولکن رسول اللہ وخاتم النبیین وکان اللہ بکل شئی علیما۔ اور حدیث میں آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد جس کو ابو داؤد اور ترمذی نے حضرت ثوبان سے روایت کیا ہے۔ الفاظ حدیث یہ ہیں۔ لا تقوم الساعۃ حتی یبعث دجالون کذابون کلھم یزعم انہ نبی وانا خاتم النبیین لا نبی بعدی۔ (ترجمہ) قیامت اس وقت تک قائم نہ ہوگی جب تک بہت سے دجال اور جھوٹے نہ اٹھائے جائیں۔ جن میں سے ہر ایک یہ بکتا ہو کر وہ نبی ہے۔ حالانکہ میں تو خاتم النبیین ہوں۔ یعنی میرے بعد کوئی نبی ہونے والا نہیں۔ رہا حضرت عیسیٰ علیہ وسلم کا آخر زمانہ میں اپنے منصب نبوت پر فائز رہتے ہوئے نزول فرمانا تو وہ آپ کی ختم نبوت کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ آپ کے خاتم النبیین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے بعد کوئی رسول یا نبی پیدا نہیں ہوگا اور آپ کے بعد کسی کو رسالت یا نبوت نہیں دی جائے گی۔ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام آپ سے پہلے پیدا ہو کر منصب نبوت پر فائز ہو چکے تھے۔ اسی سابق منصب نبوت پر فائز رہتے ہوئے آخر زمانہ میں آئیں گے۔ لہٰذا ان کا آنا آپ کی ختم نبوت کے قطعاً منافی نہیں۔

100

قولہ: ثم الاصح انہ یصلی بالناس الخ صاحب نبراس نے اس تصحیح پر اور اس کی دلیل پر اشکال وارد کیا ہے کیونکہ اس جیسے مسائل میں نقلی دلیل ہونی چاہیئے۔ اور دلائل نقلیہ اس کے خلاف پر دلالت کرتے ہیں۔ جیسا کہ مسلم شریف میں روایت ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نازل ہوں گے تو اس امت کا امیر ان سے کہے گا کہ آپ آئیے ہم کو نماز پڑھا دیجئے تو عیسیٰ علیہ السلام انکار کرینگے اور فرمائیں گے کہ تمہارا بعض، بعض پر امیر ہے۔ اور یہ اللہ کی طرف سے اس امت کا اعزاز ہے۔ اسی طرح دار قطنی نے عمار بن یاسر سے روایت کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اے عباس اللہ تعالیٰ نے (دین کا) یہ کام مجھ سے شروع کیا اور آخر میں یہ کام آپ کی اولاد میں سے ایک ایسے لڑکے سے کرائے گا جو دنیا کو عدل وانصاف سے بھر دے گا اور وہی ہوگا جو عیسیٰ کو نماز پڑھائے گا۔

وقد روی بیان عددھم فی بعض الاحادیث علی ما روی ان النبی علیہ السلام سئل عن عدد الانبیاء فقال مأۃ الف واربعۃ وعشرون الفا وفی روایۃ مأتا الف واربع وعشرون الفا والاولی ان لا یقتصر علی عدد فی التسمیۃ فقد قال اللہ تعالیٰ منھم

من قصصنا علیک ومنہم من لم نقصص علیک ولا یؤمن فی ذکر العدد ان یدخل فیہم من لیس منہم ان ذکر عدد اکثر من عددھم او یخرج منہم من ھو فیہم ان ذکر اقل من عددھم یعنی ان خبر الواحد علی تقدیر اشتمالہ علی جمیع الشرائط المذکورۃ فی اصول الفقہ لا یفید الا الظن، ولا عبرۃ بالظن فی باب الاعتقادیات خصوصاً اذا اشتمل علی اختلاف روایۃ وکان القول بموجبہ مما یفضی الی مخالفۃ ظاہر الکتاب وھو ان بعض الانبیاء لم یذکر للنبی علیہ السلام ویحتمل مخالفۃ الواقع وھو عد النبی من غیر الانبیاء او غیر النبی من الانبیاء بناءً علی ان اسم العدد اسم خاص فی مدلولہ لا یحتمل الزیادۃ والنقصان۔

ترجمہ اور بعض احادیث میں انبیاء کی تعداد کا بیان مروی ہے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام سے انبیاء کی تعداد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا۔ ایک لاکھ چوبیس ہزار ہے۔ اور ایک روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار ہے۔ اور اولیٰ یہ ہے کہ بیان میں کسی عدد پر اکتفا نہ کیا جائے۔ کیونکہ اللہ نے خود فرمایا ہے کہ بعض انبیاء کو میں نے آپ سے بیان کیا اور بعض کو نہیں بیان کیا ہے۔ اور عدد ذکر کرنے میں اس بات سے امن نہیں ہوسکتا کہ ان میں وہ لوگ داخل ہو جائیں جو انبیاء میں سے نہیں ہیں اگر ان کی واقعی تعداد سے زائد بیان کی گئی۔ یا وہ لوگ خارج ہو جائیں جو انبیاء میں سے ہیں اگر ان کی واقعی تعداد سے کم تعداد بیان کی گئی۔ یعنی خبر واحد اصول فقہ میں ذکر کردہ تمام شرائط پر مشتمل ہونے کی صورت میں ظن کا فائدہ دیتی ہے اور اعتقادی مسائل میں ظن کا اعتبار نہیں۔ خصوصاً اس وقت کہ جب وہ خبر اختلافِ روایت پر مشتمل ہو اور اس کے مقتضیٰ کا قول ظاہر کتاب کی مخالفت کا سبب بنتا ہے اور وہ یہ کہ بعض انبیاء کو نبی علیہ السلام سے بیان نہیں کیا گیا۔ اور واقع کی مخالفت کا بھی احتمال رکھتا ہے اور وہ نبی کو غیر نبی یا غیر نبی کو نبی شمار کرنا ہے۔ اس بنا پر کہ اسم عدد اپنے مدلول میں خاص ہے۔ کمی و بیشی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح حاصل عبارت یہ ہے کہ انبیاء کی کوئی معین تعداد بیان نہیں کرنی چاہیئے۔ کیونکہ تعداد کا ثبوت خبر واحد سے ہے جو مفید ظن ہے جبکہ اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں بلکہ یقین مطلوب ہے۔ پھر یہ کہ انبیاء کی تعداد سے متعلق جو خبر واحد ہے وہ اختلافِ روایت پر مشتمل ہے۔ ایک روایت میں انبیاء کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار اور دوسری روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار مذکور ہے۔ نیز معین تعداد اگر انبیاء کی واقعی تعداد سے کم بیان کی گئی تو بہت سے انبیاء کا غیر نبی ہونا لازم آئے گا اور اگر ان کی واقعی تعداد سے زیادہ بیان کی گئی تو غیر نبی کا نبی ہونا لازم آئے گا۔ نیز کسی معین تعداد کا ذکر

۱۰۱

ظاہر کتاب کے مخالف بھی ہے. کیونکہ کتاب اللہ میں ہے منهم من لم نقصص عليك. یعنی بعض انبیا کو آپ سے بیان نہیں کیا ہے۔

وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالىٰ لان هذا معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين للخلق لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة، وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة، اما عمدا فبالاجماع، واما سهوا فعند الاكثرين، وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل، وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية، وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل، واما سهوا فجوزه الاكثرون، اما الصغائر، فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه، ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة، لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي، واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة، وذهبت المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة، والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات، والفجور، والصغائر الدالة على الخسة، ومنعت الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده، لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية، اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود، وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولىٰ او كونه قبل البعثة، وتفصيل ذالك في الكتب المبسوطة۔

ترجمہ اور سارے انبیاء اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دینے والے پیغام پہونچانے والے تھے۔ اس لئے کہ نبوت و رسالت کا یہی مطلب ہے سچے تھے۔ مخلوق کے خیر خواہ تھے۔ تاکہ بعثت اور رسالت کا فائدہ باطل نہ ہو۔ اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ انبیاء کذب سے معصوم ہیں۔ خاص طور سے ایسی باتوں میں جن کا تعلق شرائع اور تبلیغ احکام اور امت کی رہنمائی سے ہے۔ عمداً تو بالاجماع معصوم ہیں اور سہواً اکثر لوگوں کے نزدیک، اور دیگر گناہوں سے ان کے معصوم ہونے میں تفصیل ہے۔ اور وہ تفصیل یہ ہے کہ کفر سے بالاجماع معصوم ہیں۔ وحی سے پہلے بھی اور وحی کے بعد بھی۔ اسی طرح

جمہور کے نزدیک کبائر کا عمداً ارتکاب کرنے سے بھی (معصوم ہیں) برخلاف حشویہ کے۔ اختلاف صرف اس میں ہے کہ تعمد کبائر کا امتناع دلیل نقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے۔ رہا سہواً کبیرہ کا ارتکاب، تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز اور ممکن قرار دیا ہے۔ اور بہرحال صغائر تو عمداً اس کا ارتکاب جمہور کے نزدیک جائز ہے برخلاف جبائی اور ان کے متبعین کے۔ اور سہواً بالاتفاق جائز ہے بجز ایسے صغیرہ کے جو خست اور گھٹیا پن پر دلالت کرے جیسے ایک لقمہ کی چوری اور ایک دانہ ناپ تول میں کمی کرنا۔ لیکن محققین نے شرط لگائی ہے کہ وہ متنبہ کئے جائیں تو اس سے باز آجائیں اور یہ سب تفصیل وحی کے بعد ہے۔ بہرحال وحی سے پہلے تو صدور کبیرہ کے ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور معتزلہ اس کے ممتنع ہونے کی طرف گئے ہیں۔ اس لئے کہ کبیرہ نفرت پیدا کرے گا جو لوگوں کو ان کی پیروی کرنے سے مانع ہے تو بعثت کا فائدہ فوت ہوگا اور حق ایسے کبیرہ کا انکار ہے جو موجب نفرت ہو۔ مثلاً ماؤں کے ساتھ زنا کرنا اور بدکاری اور گھٹیا پن پر دلالت کرنے والے صغائر۔ اور شیعہ نے وحی سے پہلے اور وحی کے بعد بھی صغیرہ اور کبیرہ کے صدور کا انکار کیا۔ اور از راہ تقیہ اظہار کفر کو جائز قرار دیا۔ جب یہ تفصیل بیان ہو چکی۔ تو انبیاء سے جو ایسی باتیں منقول ہیں جو کذب اور معصیت پر دلالت کرتی ہیں۔ تو جو خبر واحد کے ذریعہ منقول ہے وہ مردود ہے اور جو تواتر کے طریقہ سے منقول ہے۔ وہ ظاہر سے پھیرا جائے گا اگر ممکن ہو۔ ورنہ ترک اولیٰ پر یا اس کے قبل البعثت ہونے پر محمول ہوگا اور اس کی تفصیل بڑی کتابوں میں ہے

تشریح سارے انبیاء و رسل اللہ کی طرف سے خبر دیتے تھے اور بندوں کو احکام پہونچاتے تھے کیونکہ اخبار اور تبلیغ ہی نبوت اور رسالت کا معنیٰ ہے۔ چنانچہ نبی باعتبار لغت کے وہ شخص ہے جو خبر دے۔ اور رسول وہ ہے جو ایک شخص کی بات دوسرے تک پہونچائے۔

۱۰۲ قولہ: وفی ھذا الاشارۃ الخ یعنی انبیاء کو صادق کہنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کذب فی التبلیغ سے معصوم ہیں۔ عمداً جھوٹ بولنے سے تو بالاجماع معصوم ہیں۔ اور سہواً جھوٹ بولنے سے جمہور متکلمین کے نزدیک معصوم ہیں اور قاضی عیاض مالکی نے علی الاطلاق حضرات انبیاء کے کذب سے معصوم ہونے کو ترجیح دی ہے۔ خواہ تبلیغ میں ہو یا اس کے علاوہ امور دنیویہ میں۔ اور خواہ عمداً ہو یا سہواً اور اس پر اجماع سلف کا دعویٰ کیا ہے۔ کیونکہ جس کا کاذب ہونا معلوم ہوگا اس کی بات پر لوگوں کا اعتماد ختم ہو جائے گا اور ایسی صورت میں لوگ اس کی پیروی نہ کریں گے اور یہ بات نبوت اور رسالت کی حکمت کے منافی ہے اور کذب کے علاوہ گناہوں سے انبیاء کے معصوم ہونے کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ کفر سے تو نبوت ملنے سے پہلے اور نبوت ملنے

کے بعد دونوں حالتوں میں بالاجماع معصوم ہیں۔ اور کفر کے علاوہ دیگر گناہوں کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ نبوت ملنے کے بعد کبائر کا عمداً ارتکاب کرنے سے حشویہ کے علاوہ معتزلہ سمیت تمام متکلمین کے نزدیک معصوم ہیں۔ البتہ اختلاف اس میں ہے کہ تعمد کبائر کا امتناع دلیل نقلی سے ثابت ہے یا دلیل عقلی سے۔ جمہور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ کذب فی التبلیغ سے معصوم ہونا تو دلیل عقلی سے معلوم ہوسکتا ہے اور دلیل عقلی معجزہ ہے۔ مگر کذب کے علاوہ گناہوں سے معصوم ہونا عقل سے نہیں بلکہ نصوص اور اجماع سے معلوم ہوا ہے۔ اور بعض اشاعرہ و جمہور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ کبائر کا عمداً ارتکاب کرنے سے انبیاء کا معصوم ہونا دلیل عقلی سے معلوم ہوا ہے اور دلیل عقلی یہ ہے کہ کبائر کا عمداً ارتکاب لوگوں کو ان سے متنفر کردے گا جس کی وجہ سے وہ اس نبی کی اتباع سے باز رہیں گے اور یہ ارسال رسل کی حکمت کے منافی بات ہے۔ رہا نبوت ملنے کے بعد سہواً یا خطاءِ اجتہادی کے طور پر کبیرہ کا صدور تو اکثر لوگوں کے نزدیک جائز اور ممکن ہے۔ لیکن قاضی عیاض نے سہو اور عمد کی قید کے بغیر کبائر سے حضرات انبیاء کے معصوم ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔ یہ تفصیل تھی نبوت ملنے کے بعد کبائر کا عمداً یا سہواً ارتکاب کرنے سے انبیاء کے معصوم ہونے کی، اور نبوت ملنے کے بعد صغائر سے معصوم ہونے کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ صغائر کا عمداً ارتکاب کرنے کو یہاں شارح تفتازانی نے صاحب مواقف کی پیروی کرتے ہوئے جائز ٹھہرایا ہے لیکن اپنی دوسری کتابوں مثلاً تہذیب اور شرح مقاصد میں ناجائز ہونے کو مختار قرار دیا ہے اور شارح مواقف نے بھی اسی کو اشاعرہ کا مذہب قرار دیا ہے۔ اور معتزلہ میں سے ابو علی جبائی اور ان کے متبعین نے بھی یہی کہا کہ انبیاء سے سہواً یا خطاءِ اجتہادی کے طور پر صغائر کا صدور ممکن ہے۔ عمداً نہیں۔ اور معتزلہ میں سے جاحظ اور نظام نے کہا کہ عمداً بھی انبیاء سے صغائر کا صدور ممکن ہے۔ بشرطیکہ جب اللہ تعالیٰ انھیں متنبہ فرمائیں کہ یہ مناسب نہیں ہے تو اس سے باز آجائیں رہا نبوت ملنے کے بعد سہواً صغیرہ کا صادر ہونا تو یہ بالاتفاق جائز ہے بجز ایسے صغیرہ کے کہ جو خست اور رذالت پر دلالت کرے۔ مثلاً ایک لقمہ کی چوری یا ایک دانہ کے وزن کے برابر تول میں کمی کرنا، یہ نبوت ملنے کے بعد صغائر اور کبائر کے عمداً ارتکاب کرنے سے معصوم ہونے کی تفصیل تھی اور نبوت ملنے سے پہلے گناہوں سے معصوم ہونے کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ اکثر اہل السنت اور کچھ معتزلہ کے نزدیک نبوت سے قبل کبیرہ کا صدور ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔ اور جمہور معتزلہ اور بعض اہل السنت والجماعت کے نزدیک نبوت سے قبل بھی کبیرہ کا صدور ممتنع ہے۔ کیونکہ کبیرہ نبی سے لوگوں کے متنفر ہونے کا سبب بنے گا جو نبی کی اتباع سے مانع ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ نبوت سے قبل

انبیاء کے معصوم ہونے کے بارے میں حق یہ ہے کہ ایسی بات ممتنع ہے جو موجب نفرت ہو۔ مثلاً ان کی ماؤں کا زانیہ ہونا یا ان کا بدکار ہونا اور وہ صغائر جو خست اور رذالت پر دلالت کرتے ہوں۔

قولہ: ومنعت الشیعۃ الخ شارح کا مقصد شیعہ کی حماقت اور ان کے افراط و تفریط میں مبتلا ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ایک جانب تو انبیاء کی عصمت کے باب میں اس قدر افراط اور غلو کہ نبوت سے پہلے کبھی صغائر کے سہواً بھی صادر ہونے کو ناممکن قرار دیا اور دوسری جانب اس قدر تفریط اور کوتاہی کہ تقیہ یعنی دشمنوں کے خوف سے اظہارِ کفر کو بھی جائز قرار دے دیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے شیخین یعنی حضرت ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما کی تعریف اور ان کی خلافت کے اعتراف سے متعلق جو اقوال منقول ہیں۔ اسی طرح خلافت کے سلسلہ میں حضرت علیؓ کے سکوت فرمانے اور شیخین سے نزاع نہ فرمانے کو شیعہ نے تقیہ پر محمول کیا ہے اور ارشاد الٰہی " ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم " میں اتقیٰ سے مراد تقیہ کرنے والا لیا ہے اور جعفر صادق کی طرف یہ قول منسوب کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا۔ تقیہ میرے اور میرے آباء کا دین ہے۔ لیکن سمجھ دار شخص پر یہ بات مخفی نہ ہوگی کہ تقیہ کے طور پر یعنی دشمنوں کے خوف سے خلافِ حق کا اظہار ان کے اقوال و افعال پر اعتماد ہی ختم کر دے گا۔ حالانکہ انبیاء اور ان کے متبعین کے بارے میں ہمیں معلوم ہوا ہے کہ اپنی قلت اور دشمنوں کی کثرت کے باوجود سلطان جابر کے سامنے بھی انہوں نے حق کا اظہار کیا ہے۔

قولہ: اذا تقرر ھذا الخ یعنی جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ حضرات انبیاء نبوت کے بعد گناہوں سے معصوم ہیں تو انبیاء علیہم السلام سے متعلق جو ایسی باتیں منقول ہیں جو کذب اور معصیت پر دلالت کرتی ہیں اگر وہ خبر واحد کے طریق سے ہیں تب تو قابلِ رد ہیں کیونکہ انبیاء کی طرف معصیت کی نسبت کے مقابلہ میں راویوں کی طرف کذب اور خطا کی نسبت اولیٰ ہے۔ اور اگر تواتر سے ثابت ہے تو اگر تاویل ممکن ہوگی تو تاویل کی جائے گی ورنہ اس کو خلافِ اولیٰ پر محمول کیا جائے گا۔ مثلاً کواکب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا " ھٰذا ربی " کہنا قرآن نے بیان کیا ہے۔ اس لئے یہ قابلِ رد نہیں بلکہ اس کی تاویل کی جائے گی۔ مثلاً یہ کہا جائے گا کہ ہمزۂ استفہام محذوف ہے۔ تقدیرِ عبارت ہے أھٰذا ربی بزعمکم۔ اور ارشادِ الٰہی ہے " عصیٰ آدم ربہ فغویٰ " میں معصیت کو ترکِ اولیٰ پر محمول کیا جائے گا۔

وافضل الانبیاء محمد علیہ السلام لقولہ تعالیٰ کنتم خیر امۃٍ۔ الآیۃ ۔ ولاشک ان خیریۃ الامۃ بحسب کمالھم فی الدین وذالک تابع لکمال نبیھم الذی یتبعونہ

والاستدلال بقوله علیه السلام انا سید ولد آدم ولا فخر لی ضعیف لانه لا یدل علی کونه افضل من آدم بل من اولاده۔

ترجمہ اور تمام انبیاء سے افضل محمد صلے اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ تم سب سے افضل امت ہو۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ امت کا افضل ہونا دین میں ان کے کامل ہونے کے اعتبار سے ہے اور یہ دین میں کامل ہونا ان کے اس نبی کے کامل ہونے کے تابع ہے جس کی وہ پیروی کرتے ہیں اور نبی علیہ السلام کے ارشاد انا سید ولد آدم سے استدلال ضعیف ہے۔ اس لئے کہ یہ حدیث آدم سے آپ کے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی، بلکہ اولاد آدم سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

تشریح اہلِ اسلام کا یہ مسلم عقیدہ ہے کہ خاتم النبیین جناب محمد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تمام انبیا سے افضل ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے امتِ محمدیہ کو تمام امتوں سے افضل قرار دیا ہے۔ اور امت کی افضلیت دین میں اس کے کامل ہونے کی وجہ سے ہے اور دین میں اس کا کامل ہونا اس نبی کے کامل ہونے کے تابع ہے جس کے وہ متبع ہیں۔ البتہ نبی علیہ السلام کے ارشاد انا سید ولد آدم سے آپ کے افضل الانبیاء ہونے پر استدلال ضعیف ہے کیونکہ اس سے اولاد آدم پر آپ کی فضیلت ثابت ہوتی ہے۔ آدم پر نہیں۔ لیکن شارح کی یہ تضعیف صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ کیونکہ اہل لسان ولد آدم کا لفظ نوعِ انسانی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اس صورت میں حدیث کا معنی ہوگا کہ میں نوعِ انسانی کا سردار ہوں۔

۱۰۳

والملائکۃ عباد اللہ تعالیٰ عاملون بامرہ علی ما دل علیہ قولہ تعالیٰ لا یسبقونہ بالقول وھم بامرہ یعملون، وقولہ تعالیٰ لا یستکبرون عن عبادتہ ولا یستحسرون ولا توصفو بذکورۃ ولا انوثۃ اذ لم یرد بذالک نقل ولا دل علیہ عقل، وما زعم عبدۃ الاصنام انھم بنات اللہ محال باطل وافراط فی شانھم کما ان قول الیھود ان الواحد فالواحد منھم قد یرتکب الکفر ویعاقبہ اللہ بالمسخ تفریط وتقصیر فی حالھم، فان قیل الیس قد کفر ابلیس وکان من الملائکۃ بدلیل صحۃ استثنائہ منھم قلنا لا بل کان من الجن ففسق عن امر ربہ لکنہ لما کان فی صفۃ الملائکۃ فی باب العبادۃ ورفعۃ الدرجۃ وکان جنیاً واحداً مغموراً فیما بینھم صح استثناؤہ منھم تغلیباً واما ھاروت وماروت، فالاصح انھما ملکان لم یصدر عنھما کفر ولا کبیرۃ، وتعذیبھما انما ھو علی وجہ المعاتبۃ کما یعاتب الانبیاء علی الزلۃ والسھو، وکان یعظان الناس

وَيَقُولَانِ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به

ترجمہ اور ملائکہ اللہ کے بندے ہیں۔ اس کے حکم پر عمل کرنے والے ہیں۔ جیسا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے کہ وہ بات کہنے میں اس پر سبقت نہیں کرتے اور اس کے حکم پر عمل کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ وہ فرشتے اس کی عبادت سے اعراض نہیں کرتے اور نہ تھکتے ہیں۔ اور نہ وہ مرد یا عورت ہونے کے ساتھ متصف ہیں۔ اس لئے کہ اس کے متعلق نہ تو کوئی نقل وارد ہے اور نہ اس پر کوئی عقلی دلیل دلالت کرتی ہے۔ اور بت پرست جو یہ کہتے ہیں کہ ملائکہ اللہ کی بیٹیاں ہیں۔ محال اور باطل ہے اور ان کی شان میں غلو اور حد سے تجاوز ہے۔ جس طرح یہود کا یہ کہنا کہ ان میں سے اکا دُکا بعض دفعہ کفر کر بیٹھتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان کو مسخ کی سزا دیتا ہے۔ ان کے بارے میں تفریط اور کوتاہی ہے۔ پس اگر کہا جائے۔ کیا ابلیس کافر نہیں ہوگیا، حالانکہ وہ ملائکہ میں سے تھا۔ ملائکہ سے اس کا استثناء صحیح ہونے کی دلیل سے۔ ہم جواب دینگے کہ نہیں۔ بلکہ وہ جن میں سے تھا۔ پس اس نے اپنے رب کے حکم سے خروج کیا۔ لیکن وہ عبادت اور بلندی مرتبہ میں ملائکہ کی صفت پر تھا اور ایک ہی جن تھا جو ملائکہ کے درمیان چھپا رہتا تھا تو تغلیباً ان سے اس کا استثناء صحیح ہوگیا اور رہے ہاروت وماروت تو زیادہ صحیح یہ بات ہے کہ ان سے نہ کوئی کفر صادر ہوا اور نہ کوئی کبیرہ۔ اور دونوں کو سزا صرف عتاب کے طور پر ہے۔ جس طرح لغزش اور سہو کی بنیاد پر انبیاء کو عتاب ہوتا ہے اور وہ دونوں لوگوں کو نصیحت کرتے تھے اور کہہ دیتے تھے کہ ہم آزمائش ہیں۔ لٰهذا کفر نہ کرنا اور سحر کی تعلیم میں کفر نہیں ہے۔ بلکہ اس کا اعتقاد کرنے اور اس پر عمل کرنے میں کفر ہے۔

تشریح لفظ ملائکہ مَلأَك (بسکون اللام وفتح الہمزہ) کی جمع ہے اور اس میں قلب واقع ہے فاء کلمہ ہمزہ کو عین کی جگہ اور عین کلمہ لام کو فاء کلمہ کی جگہ لے جایا گیا۔ اصل مالك (بسکون الہمزہ وفتح اللام) تھا۔ جو الوکہ بمعنی رسالت سے ماخوذ ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرشتوں کو انبیاء کے پاس اپنا رسول اور ایلچی بنا کر بھیجتا ہے۔ اہل السنت والجماعت کے نزدیک ملائکہ لطیف اور نورانی اجسام ہیں اور ملائکہ اور جن اور شیاطین سب لطیف اجسام ہونے کے باوجود باعتبار عوارض کے ایک دوسرے سے امتیاز رکھتے ہیں۔ چنانچہ ملائکہ خیر اور طاعت پر پیدا کئے گئے ہیں۔ شر اور معصیت کی ان کے اندر صلاحیت ہی نہیں۔ اور جن کے اندر خیر اور شر دونوں کی استعداد ہے۔ البتہ شر کی استعداد غالب ہے۔ اور شیطان ہر خبیث اور سرکش جن کو کہتے ہیں۔ نیز جنات میں مرد وعورت بھی ہوتے ہیں ان میں توالد وتناسل ہوتا ہے اور بنی آدم کی طرح وہ بھی وعدو وعید کے مکلف ہیں۔ برخلاف ملائکہ کے کہ ان میں یہ سب

سم ۱۰

باتیں نہیں ہیں۔ اور مادہ کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ ملائکہ کا مادہ تخلیق نور ہے اور جنات کا مادہ تخلیق نار ہے جیسا کہ مسلم شریف میں حضرتِ عائشہ سے روایت ہے۔ قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم خلقت الملائکۃ من نور و خلق الجن من مارج من نار و خلق آدم مما وصف لکم۔

۱۰۵ مصنف رح نے اپنے قول العاملون بامرہ سے ملائکہ کے معصوم ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ لیکن بعض حضرات نے اس سے انکار کیا، اور کہا کہ ابلیس ملائکہ میں سے تھا اور دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد " واذ قلنا للملائکۃ اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابلیس " میں ابلیس کا ملائکہ سے استثناء ہے اور استثناء میں اصل اتصال یعنی مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہونا ہے۔ معلوم ہوا کہ ابلیس ملائکہ کی جنس میں داخل ہے پھر بھی اس نے سجدہ سے انکار کر کے معصیت کا ارتکاب کیا۔ جیسا کہ ارشاد ربانی ہے " أبیٰ واستکبر " معلوم ہوا کہ ملائکہ معصوم نہیں۔ شارح رح نے اس کا جواب یہ دیا کہ ابلیس ملائکہ میں سے نہیں بلکہ جن تھا، مگر جس جماعت کو سجدہ کا حکم تھا۔ اس میں از قسم جن تنہا ابلیس تھا باقی سب ملائکہ تھے۔ اس لئے تغلیباً پوری جماعت کو ملائکہ سے تعبیر کر دیا۔ اور ملائکہ سے اس کا استثناء صحیح ہوا

۱۰۶ ملائکہ کی عصمت سے انکار کرنے والے ہاروت و ماروت نامی فرشتوں کے قصہ سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ ایک وجہ استدلال تو یہ ہے کہ روایت میں آتا ہے کہ ملائکہ نے اللہ تعالیٰ کے سامنے بنو آدم پر اپنی عبادتوں کی وجہ سے فخر ظاہر کیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے بنو آدم میں شہوات اور خواہشات پیدا کر رکھی ہیں۔ فرشتوں نے کہا کہ اگر ہمارے اندر بھی شہوات پیدا کر دیں تو بھی ہم معصیت نہ کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اچھا تو پھر تم اپنے میں سے دو شخصوں کو منتخب کرو۔ ہم ان کے اندر شہوات پیدا کریں گے فرشتوں نے ہاروت و ماروت نامی دو فرشتوں کو منتخب کیا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر شہوات پیدا کر کے عراق کے شہر بابل کا حاکم مقرر کر کے انھیں زمین پر اتار دیا۔ وہ دونوں زہرہ نامی ایک عورت پر عاشق ہو گئے۔ جس نے انھیں زنا اور شراب نوشی میں مبتلا کر دیا۔ اللہ تعالیٰ نے دونوں کو عذابِ دنیا اور عذابِ آخرت میں سے ایک کے انتخاب کا اختیار دے دیا۔ تو انھوں نے عذابِ دنیا کا انتخاب کیا چنانچہ وہ جب تک اللہ کو منظور ہوگا عذاب میں مبتلا رہیں گے۔ دوسرا وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تعلیم سحر سے حضرت سلیمان علیہ السلام کی براءت اپنے قول " وما کفر سلیمان " سے فرمائی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعلیم سحر کفر ہے اور ہاروت و ماروت لوگوں کو سحر کی تعلیم دیتے تھے۔ معلوم ہوا کہ ملائکہ معصوم نہیں ہیں۔

۱۰۷ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ ہاروت و ماروت سے نہ تو کوئی کفر صادر ہوا۔ اور نہ کوئی

کبیرہ۔ کیونکہ زہرہ نامی عورت کے ساتھ معاشقہ کا قصہ محض افسانہ ہے اس کی کوئی حقیقت نہیں۔ اور رہا تعلیم سحر تو وہ کفر نہیں بلکہ اس کے کلمات کفر کا اعتقاد کرنا اور اس پر عمل کرنا کفر ہے۔ بالخصوص اس وقت جبکہ تعلیم سے پہلے وہ لوگوں کو بتلا دیتے تھے کہ ہم تمہارے لئے آزمائش ہیں۔ کہیں سیکھنے کے بعد اس پر عمل کر کے کافر نہ ہو جانا۔ رہا ان کو عذاب ہونا تو یہ عذاب بطور عتاب کے ہے جیسا کہ حضرات انبیاء پر کسی لغزش کی بنیاد پر عتاب ہوتا ہے۔ لیکن شارح پر حیرت اور تعجب ہے کہ ہاروت اور ماروت سے کبیرہ کے صدور کا انکار کیا اور عذاب کو تسلیم کیا۔ حالانکہ جس روایت میں زہرہ کے ساتھ معاشقہ اور زنا و شراب نوشی کا ذکر ہے۔ اسی میں عذاب کا بھی ذکر ہے۔ سو اگر وہ روایت باطل ہے تو دونوں باتیں غلط ہیں۔ اور اگر صحیح ہے تو دونوں باتیں ثابت ہیں

وَلِلّٰهِ تعالیٰ کتب انزلها علی انبیائه، وبین فیها امره ونهیه ووعده ووعیده وکلها کلام الله تعالیٰ فهو واحد وانما التعدد والتفاوت فی النظم المقرؤ المسموع، وبهذا الاعتبار کان الافضل هو القرآن ثم التوراة والانجیل والزبور، کما ان القرآن کلام واحد لا یتصور فیه تفضیل، ثم باعتبار القراءة والکتابة یجوز ان یکون بعض السور افضل کما ورد فی الحدیث، وحقیقة التفضیل ان قراءته افضل لما انه انفع وذکر الله تعالیٰ فیه اکثر، ثم الکتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وکتابتها وبعض احکامها۔

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ کی کچھ کتابیں ہیں جو اس نے اپنے نبیوں پر نازل فرمائی ہیں اور ان میں اپنے امر و نہی اور وعدہ اور وعید کو بیان فرمایا ہے اور اللہ کا کلام ہیں اور اللہ کا کلام واحد ہے اور تعدد و تفاوت پڑھے سنے جانے والے نظم و عبارت میں ہے اور اسی اعتبار سے افضل قرآن ہے پھر اس کے بعد تورات، انجیل اور زبور ہیں۔ جس طرح قرآن کلام واحد ہے۔ اس میں تفضیل کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ پھر قراءت اور کتابت کے اعتبار سے بعض سورتیں افضل ہو سکتی ہیں۔ اور تفضیل کی حقیقت یہ کہ اس کا پڑھنا افضل ہے کیونکہ وہ زیادہ نفع بخش ہے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر اس میں زیادہ ہے۔ پھر قرآن کے ذریعہ اور کتابوں کی تلاوت ان کی کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہو گئے۔

تشریح اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء پر کچھ کتابیں نازل فرمائی ہیں۔ جن میں سے تورات، زبور، انجیل اور قرآن چار بڑی کتابیں ہیں۔ باقی چھوٹی ہیں جو صحیفہ کہلاتی ہیں۔ بہر حال سب ہی کتابیں اللہ کی صفت کلام پر جو کہ نفسی ہے دلالت کرنے والی ہیں۔ اور جیسا کہ صفت کلام کے تحت ما سبق میں

بیان ہو چکا کہ وہ صفتِ واحدہ ہے۔ تعدد اور تفاوت اس پر دلالت کرنے والے نظم مقروء میں ہے۔ اور نظم وعبارت ہی کے اعتبار سے ان کتابوں میں سب سے افضل قرآن ہے اس کے بعد دیگر کتابیں ہیں۔ صفتِ کلامیت میں کسی کو دوسرے پر فضیلت اور برتری نہیں ہے۔ جس طرح قرآن کلام واحد ہے۔ کلام اللہ ہونے میں اس کی کسی سورت یا آیت کو دیگر آیات وسورت پر کوئی فضیلت حاصل نہیں۔ البتہ قرارت اور کتابت کے اعتبار سے جس کا تعلق نظمِ دال سے ہے بعض سورتیں اور آیتیں باقی سُوَر اور آیات سے افضل ہوسکتی ہیں جیساکہ حدیث شریف میں وارد ہے۔ افضل القرآن سورۃ البقرہ۔ یا جیسے آپ نے فرمایا۔ اعظم آیۃ فی کتاب اللہ آیۃ الکرسی۔ او کما قال۔ اور کسی سورت کے دیگر سورتوں سے افضل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں نفع زیادہ ہے اور اس کا پڑھنا افضل ہے اس طرح کہ مثلاً سورۂ عصر جس میں ایمان وعمل صالح اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر وغیرہ کی ترغیب ہے۔ یا اس لئے کہ اس میں اللہ کا ذکر کثرت سے ہے۔ جیسے سورۂ اخلاص کہ اس میں اللہ کا ذکر دو بار اسم ظاہر اور چار بار ضمیر کی شکل میں ہے۔

وَالمعراج لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الیقظۃ بشخصہ الی السماء ثم الی ماشاء اللہ تعالیٰ من العلیٰ حق ای ثابت بالخبر المشہور حتی ان منکرہ یکون مبتدعا، وانکارہ وادعاء استحالتہ انما یبتنی علی اصول الفلاسفۃ والا فالخرق والالتیام علی السموات جائز، والاجسام متماثلۃ یصح علی کل مایصح علی الآخر، واللہ تعالیٰ قادر علی الممکنات کلہا، فقولہ فی الیقظۃ اشارۃ الی الرد علی من زعم ان المعراج کان فی المنام علی ما روی عن معاویۃ انہ سئل عن المعراج فقال کانت رؤیا صالحۃ، وروی عن عائشۃ انہا قالت ما فقد جسد محمد علیہ السلام لیلۃ المعراج، وقد قال اللہ تعالیٰ وما جعلنا الرؤیا التی اریناک الا فتنۃ للناس، واجیب بان المراد الرؤیا بالعین، والمعنی ما فقد جسدہ عن الروح بل کان مع روحہ، وکان المعراج للروح والجسد جمیعا، وقولہ بشخصہ اشارۃ الی الرد علی من زعم انہ کان للروح فقط، ولا یخفی ان المعراج فی المنام او بالروح لیس مما ینکر کل الانکار، والکفرۃ انکروا امر المعراج غایۃ الانکار، بل کثیر من المسلمین قد ارتد والسبب ذالک، وقولہ الی السماء اشارۃ الی الرد علی من زعم ان المعراج فی الیقظۃ لم یکن الا الی بیت المقدس علی ما نطق بہ الکتاب، وقولہ ثم الی ماشاء اللہ اشارۃ الی اختلاف اقوال السلف، فقیل الی الجنۃ وقیل الی العرش وقیل الی فوق العرش، وقیل الی طرف العالم، فالاسراء وہو من المسجد الحرام الی بیت المقدس

قطعی، ثبت بالکتاب، والمعراج من الارض الی السماء مشھور ومن السماء الی الجنۃ اوالی العرش اوغیر ذالک آحاد، ثم الصحیح انہ علیہ السلام انما رأی ربہ بفؤادہ لا بعینہ۔

ترجمہ اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو حالت بیداری میں اپنے جسم سمیت آسمان تک پھر ان بلند مقامات تک جہاں تک اللہ نے چاہا معراج ہونا خبر مشہور سے ثابت ہے۔ یہاں تک کہ اس کا منکر بدعتی ہے اور اس کا انکار کرنا اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کرنا فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے ورنہ خرق والتیام آسمانوں پر جائز ہے اور اجسام متماثل ہیں ہر ایک پر وہ بات ممکن ہے جو دوسرے پر ممکن ہے اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں۔ تو مصنفؒ کا قول فی الیقظۃ ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ معراج خواب میں ہوئی تھی جیسا کہ حضرت معاویہ سے مروی ہے کہ ان سے معراج کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے کہا کہ وہ بہترین خواب تھا اور حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ شب معراج میں محمد صلے اللہ علیہ وسلم کا جسم گم نہیں ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جو خواب آپ کو دکھلایا وہ صرف لوگوں کی آزمائش کے لئے دکھلایا تھا۔ اور جواب یہ دیا گیا کہ (حدیث معاویہ میں رویا سے) رویا بالعین مراد ہے۔ اور (حدیث عائشہ کا) معنیٰ ہے کہ آپ کا جسم مبارک روح سے جدا نہیں ہوا۔ بلکہ روح کے ساتھ تھا۔ اور معراج روح اور جسم دونوں کی ہوئی۔ اور مصنفؒ کا بشخصہ فرمانا۔ ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے۔ جو کہتے ہیں کہ معراج صرف روح کی ہوئی اور یہ بات مخفی نہ رہنی چاہیئے کہ معراج منامی یا روحانی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کا بھرپور انکار کیا جائے۔ حالانکہ کفار نے واقعہ معراج کا بھرپور انکار کیا۔ بلکہ بہت سے مسلمان اس کی وجہ سے مرتد ہو گئے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا الی السماء فرمانا ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حالت بیداری میں معراج صرف بیت المقدس تک ہوئی۔ جیسا کہ اس کو کتاب اللہ نے بیان کیا۔ اور مصنفؒ کا ثم الی ما شاء اللہ فرمانا سلف کے اقوال مختلف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ کہا گیا کہ جنت تک اور کہا گیا کہ عرش تک اور کہا کہ عرش کے اوپر تک اور کہا گیا کہ عالم کے سرے تک، تو اسراء جو کہ مسجد حرام سے بیت المقدس تک ہے قطعی ہے۔ کتاب اللہ سے ثابت ہے اور معراج زمین سے آسمان تک حدیث مشہور سے ثابت ہے۔ اور آسمان سے جنت یا عرش وغیرہ مقامات تک اخبار آحاد سے ثابت ہے۔ پھر صحیح یہ ہے کہ آپ نے اپنے رب کو دل سے دیکھا آنکھ سے نہیں دیکھا۔

۱۰۸ **تشریح** اہل السنت والجماعت کا مسلم عقیدہ ہے کہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو حالت بیداری

میں جسم سمیت مسجد حرام سے مسجد اقصٰی تک پھر مسجد اقصٰی سے آسمانوں پر پھر آسمانوں کے اوپر بعض بلند مقامات پر لیجایا گیا۔ سو مسجد حرام سے مسجد اقصٰی تک کا زمینی سفر جو اسراء کہلاتا ہے قطعی ہے کتاب اللہ کی آیت سبحان الذی اسریٰ بعبدہ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصٰی۔ الآیۃ سے ثابت ہے۔ اس لئے اس کا منکر کافر ہوگا اور پھر مسجد اقصٰی سے آسمانوں کی طرف عروج جو معراج کہلاتا ہے۔ حدیث مشہور سے ثابت ہے اس کا منکر بدعتی ہوگا اور آسمانوں سے اوپر عرش تک یا جنت تک یا اس کے علاوہ جن مقامات تک اللہ نے لے جانا چاہا۔ اخبار آحاد سے ثابت ہے۔ اس کا منکر گناہ گار ہوگا۔

فلاسفہ نے معراج کا اس بنا پر انکار کیا ہے کہ کسی کا آسمان پر جانا اس کے خرق یعنی پھٹنے کو مستلزم ہے نیز آسمان سے پہلے کرۂ نار ہے جو اس میں داخل ہونے والی ہر چیز کو جلا دیتا ہے اس لئے کسی کا اس کو پار کر کے آسمان تک پہنچنا ممکن نہیں۔ نیز قلیل وقت میں اتنی طویل مسافت کو طے کرنا بعید از قیاس ہے۔ جواب یہ کہ تمام اجسام خواہ علوی ہوں جیسے آسمان یا سفلی جیسے زمین سب متماثل اور متحد الحقیقت ہیں۔ کیونکہ سب اجزاء لایتجزیٰ سے مرکب ہیں۔ لہٰذا ایک پر جو چیز ممکن ہو دوسرے پر بھی ممکن ہوگی چنانچہ زمین پر خرق طاری ہونا اور اس کا پھٹنا ممکن ہے تو آسمان پر بھی خرق طاری ہونا اور اس کا پھٹ جانا ممکن ہے اسی طرح کرۂ نار کے محرق ہونے کے باوجود امر ربی کے تحت آپ کے حق میں محرق نہ ہونا بھی ممکن ہے جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے حق میں آگ امر ربی کے تحت "برداً وسلاماً" بن گئی تھی۔ اسی طرح سے قلیل وقت میں بہت زیادہ طویل مسافت کا طے ہو جانا محال نہیں بلکہ ممکن ہے۔ البتہ خلاف عادت ہے اور خلاف عادت ہونے کی وجہ سے یہ واقعہ معجزہ ہے۔ بعض حضرات معراج کے منامی ہونے کے قائل ہیں۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی تین دلیلیں ذکر فرمائی ہیں اور ہر ایک کا جواب دیا ہے۔ پہلی دلیل یہ کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا۔ کانت رؤیا صالحۃ یعنی معراج ایک بہترین خواب تھا۔ جواب یہ ہے کہ رویا سے خواب مراد نہیں بلکہ رویا بالعین مراد ہے جو حالت بیداری میں ہوتا ہے اور ماتن رح نے اپنے قول فی الیقظۃ سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس صورت میں حضرت معاویہؓ کے قول کا معنی ہوگا کہ معراج ایک بہترین نظارہ تھا۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ کا قول ہے ما فقد جسد محمد لیلۃ المعراج۔ یعنی معراج کی شب میں آپ کا جسم مبارک گم نہیں ہوا بلکہ وہ تو بستر ہی پر رہا اس کا مطلب یہ ہوا کہ معراج منامی ہوئی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضؓ نے اپنا مشاہدہ نہیں بیان کیا کیونکہ اسراء کے وقت تک وہ آپ کی زوجیت میں نہیں آئی تھیں۔ نیز وہ اس وقت اتنی عمر کی نہیں تھیں کہ وہ کسی واقعہ کو ضبط کر سکیں۔ اس لئے کہ ہجرت کے وقت ان کی عمر آٹھ سال تھی اور آپ کو معراج راجح قول کے مطابق ہجرت سے پانچ سال قبل ہوئی ہے اس حساب سے معراج کے وقت ان کی عمر صرف تین سال کی رہی ہوگی

اور ظاہر بات ہے کہ تین سال کا بچہ کسی بات کو ضبط نہیں کر سکتا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی کے قول کا مطلب یہ ہے ما فقد جسدہ عن الروح۔ یعنی شبِ معراج میں آپ کا جسم مبارک روح سے جُدا نہیں کیا گیا بلکہ روح کے ساتھ جسم بھی اس سفر میں گیا اور روح وجسم دونوں کی معراج ہوئی اور ظاہر بات ہے کہ جسم کا کہیں جانا حالت بیداری ہی میں ممکن ہے۔ معلوم ہوا کہ معراج منامی نہیں تھی۔

تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد "وما جعلنا الرؤیا التی اریناک الا فتنۃ للناس" ہے جس میں معراج کو رؤیا سے تعبیر کیا ہے جس کے معنی خواب ہیں۔ جواب یہ ہے کہ آیت میں رویا سے رویا بالعین مراد ہے۔ جیسا کہ بخاری شریف میں اس آیت کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباس کا قول موجود ہے ھی رؤیا عین اُریھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ اُسری بہ الی بیت المقدس۔ ترجمہ۔ یہ رویا بالعین تھا جو آپ کو لیلۃ الاسراء میں کرایا گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر معراج منامی ہوتی تو اس میں لوگوں کی کوئی آزمائش نہ تھی۔ کیونکہ کسی کا یہ خواب دیکھنا کہ آسمان پر گیا ہوں۔ کوئی تعجب کی بات نہیں۔ جبکہ آیت میں اس رویا کو فتنۃ للناس کہا۔ چنانچہ کفار نے اس واقعہ کا سختی سے انکار کیا۔ جس سے معلوم ہوا کہ آپ نے بحالت بیداری معراج ہونا بیان کیا اور حضرت معاویہ کے قول کا بعض لوگوں نے یہ بھی جواب دیا کہ معراج کے وقت تک وہ اسلام میں داخل ہی نہیں ہوئے تھے۔ کیونکہ وہ اسلام میں صلح حدیبیہ یا فتح مکہ کے روز داخل ہوئے جبکہ معراج کا قصہ اس سے کافی عرصہ پہلے یعنی راجح قول کے مطابق ہجرت سے پانچ سال پہلے پیش آیا ہے۔ لہٰذا مسلمان ہونے کی حیثیت سے جو لوگ اسوقت موجود تھے جیسے حضرت عمر و حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ وغیرہ ان کا بیان کہ معراج بحالت بیداری ہوئی۔ حضرت معاویہ کے قول کی بہ نسبت زیادہ راجح ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ سفرِ معراج میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالےٰ کی رویت ہوئی یا نہیں اور اگر ہوئی تو رویت بالقلب ہوئی یا رویت بالعین ہوئی۔ اس بارے میں صحابہ کے اقوال مختلف ہیں۔ شارح نے رویت بالقلب کو ترجیح دی۔ کیونکہ رویت بالعین کے متعلق کوئی نص نہیں ہے۔

وکرامات الاولیاء حق والولی ھو العارف باللہ تعالیٰ وصفاتہ حسب ما یمکن، المواظب علی الطاعات، المجتنب عن المعاصی، المعرض عن الانہماک فی اللذات والشہوات، وکرامتہ ظہور امر خارق للعادۃ من قبلہ غیر مقارن لدعوی النبوۃ، فما لا یکون مقرونا بالایمان والعمل الصالح یکون استدراجا، وما یکون مقرونا بدعوی النبوۃ، یکون معجزۃ، والدلیل علی حقیۃ الکرامۃ ما تواتر من کثیر من الصحابۃ ومن بعدھم بحیث لا یمکن انکارہ خصوصًا الامر المشترک وان کانت التفاصیل آحادًا، وایضًا الکتاب ناطق بظھورھا من

مریم ومن صاحب سلیمان علیہ السلام، وبعد ثبوت الوقوع لاحاجۃ الی اثبات الجواز

ترجمہ اور اولیاء کی کرامات حق ہیں اور ولی وہ شخص ہے جس کو اللہ تعالیٰ کی اور اس کی صفات کی جس قدر ممکن ہو معرفت حاصل ہو جو عبادات کا پابند ہو۔ معاصی سے اجتناب کرنیوالا ہو۔ لذات اور شہوات میں انہماک سے کنارہ کش ہو۔ اور اس کی کرامت اس کی طرف سے خارق عادت امر کا ظاہر ہونا ہے۔ دراں حالیکہ وہ دعوئی نبوت کا مقارن نہ ہو تو جو امرِ خارقِ عادت ایمان اور عمل صالح کے ساتھ نہ ہو۔ وہ استدراج ہے اور جو دعوی نبوت کے ساتھ ہو وہ معجزہ ہے اور کرامت کے ثابت ہونے پر دلیل وہ خارق عادات امور ہیں جو بہت سے صحابہ اور ان کے بعد کے لوگوں سے اس طرح متواتر ہیں کہ ان کا خاص طور پر امر مشترک کا انکار ممکن نہیں ہے۔ اگرچہ جزئیات اخبار آحاد ہیں۔ نیز حضرت مریم علیہا السلام اور سلیمان علیہ السلام کے وزیر سے کرامت ظاہر ہونے کے متعلق کتاب اللہ ناطق ہے اور وقوع ثابت ہونے کے بعد امکان ثابت کرنے کی حاجت نہیں۔

تشریح خارقِ عادت امور کی چار قسمیں ہیں۔ اس لئے کہ امر خارق عادت اگر مدعی نبوت کے ہاتھ پر اس کے منشاء کے مطابق ظاہر ہو تو معجزہ ہے۔ اور اگر ولی سے صادر ہو جو کہ مدعی نبوت نہ ہو تو وہ کرامت ہے۔ اور اگر عام مومن سے صادر ہو تو معونت ہے اور اگر فاسق و فاجر سے یا ملحد و کافر سے صادر ہو تو مکر و استدراج ہے۔ بعض لوگوں نے ایک اور قسم بیان کی ہے وہ یہ کہ امر خارق عادت مدعی نبوت سے اس کے منشاء کے خلاف ظاہر ہو جس کا نام اہانت ہے۔ جیسے مسیلمہ کذاب نے ایک کانے شخص کے لئے دعا کی کہ اس کی آنکھ درست ہو جائے تو جو آنکھ صحیح تھی وہ بھی ضائع ہو گئی۔ ایسا امر خارق عادت جھوٹے مدعیِ نبوت کی تکذیب کے لئے ہوتا ہے۔ تمام اہل حق کراماتِ اولیاء کو جائز اور ثابت مانتے ہیں اور معتزلہ انکار کرتے ہیں۔ وجہ انکار اور اس کا جواب آگے آ رہا ہے۔ اہلِ حق کرامات اولیاء کے ثبوت کی دلیل میں وہ خوارق عادت امور پیش کرتے ہیں جن کا صحابہ اور ان کے بعد کے صالحین امت سے صادر ہونا تواتر سے ثابت ہے۔ اگرچہ جزئی واقعات اخبار آحاد سے ثابت ہیں لیکن ان کا قدر مشترک یعنی خارق عادت کا ظہور متواتر ہے۔ نیز بعض صالحین سے خوارق عادات کے ظہور کو خود قرآن نے بھی بیان کیا۔ جیسے کہ حضرت مریم علیہا السلام کا قصہ جو اپنے خالو حضرت زکریا علیہ السلام کی کفالت میں تھیں کہ حضرت زکریا علیہ السلام انھیں اپنے حجرہ میں بند کر جاتے اور جب واپس آتے تو دیکھتے کہ حضرت مریم کے پاس بے موسم کی کھانے پینے کی چیزیں موجود ہیں حضرت زکریا علیہ السلام تعجب سے پوچھتے کہ تمھارے پاس یہ چیزیں کہاں سے آئیں تو حضرت مریم فرماتیں کہ اللہ کے پاس سے آئی ہیں۔ اسی طرح قرآن نے تخت بلقیس کو سینکڑوں میل

کی دوری کے باوجود پلک جھپکنے سے پہلے آصف بن برخیا کے حاضر کر دینے کو بیان کیا اور جب اولیاء کے کرامات کا وقوع ثابت ہے تو اب امکان ثابت کرنے کی کوئی حاجت نہیں۔ کیونکہ جو چیز ممکن ہوتی ہے وہی واقع ہوتی ہے۔

ثم اورد کلاما یشیر الی تفسیر الکرامۃ والی تفصیل بعض جزئیاتہ المستبعدۃ جدًا فقال فتظھر الکرامۃ علی طریق نقض العادۃ للولی من قطع المسافۃ البعیدۃ فی المدۃ القلیلۃ کاتیان صاحب سلیمان علیہ السلام وھو آصف بن برخیا علی الاشھر بعرش بلقیس قبل ارتداد الطرف مع بُعد المسافۃ، وظھور الطعام والشراب واللباس عند الحاجۃ کما فی حق مریم، فانہ کلما دخل علیھا زکریا المحراب وجد عندھا رزقا قال یا مریم انّی لکِ ھٰذا قالت ھو من عند اللہ والمشی علی الماء کما نقل عن کثیر من الاولیاء. والطیران فی الھواء کما نقل عن جعفر بن ابی طالب ولقمان السرخسی وغیرھما، وکلام الجماد والعجماء اما کلام الجماد، فکما روی انہ کان بین یدی سلمان وابی الدرداء قصعۃ، فسبحت، وسمعا تسبیحھا، واما کلام العجماء فتکلم الکلب لاصحاب الکھف، وکما روی ان النبی علیہ السلام قال بینما رجل یسوق بقرۃ قد حمل علیھا، اذا التفتت البقرۃ الیہ وقالت انی لم اُخلق لھذا، وانما خلقت للحرث فقال الناس، سبحان اللہ، تتکلم البقرۃ، فقال النبی علیہ السلام اٰمنت بھذا واندفاع المتوجہ من البلاء وکفایۃ المھم عن الاعداء وغیر ذالک من الاشیاء مثل رویۃ عمرؓ وھو علی المنبر فی المدینۃ جیشہ بنھاوند حتی قال لامیر جیشہ یا ساریۃ الجبل الجبل. تحذیرًا لہ من وراء الجبل لمکر العدو ھناک، وسماع ساریۃ کلامہ مع بُعد المسافۃ، وکشرب خالدؓ السّم من غیر تضرر بہ وکجریان النیل بکتاب عمرؓ، وامثال ذالک اکثر من ان یُحصیٰ۔

ترجمہ پھر مصنف رحمۃ اللہ علیہ ایسا کلام لائے جو کرامت کی تفسیر اور بہت زیادہ بعید از قیاس سمجھی جانے والی اس کی بعض جزئیات کی تفصیل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ ولی کے لئے خلاف عادت طریقہ پر کرامت ظاہر ہوتی ہے۔ مثلاً قلیل مدت میں بعید مسافت طے کر لینا۔ جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر کا جو مشہور قول کے مطابق آصف بن برخیا ہیں۔ تخت بلقیس کو باوجود مسافت کی دوری کے پلک جھپکنے سے پہلے لے آنا اور مثلاً ضرورت کے وقت کھانے پینے اور پہننے کی چیزوں کا ظاہر ہو جانا جیسا کہ

مریم کے حق میں کہ جب بھی ان کے پاس حضرت زکریا علیہ السلام حجرہ میں آتے تو ان کے پاس بے موسم کی، کھانے پینے کی چیزیں موجود پاتے۔ پوچھتے کہ اے مریم! تمہارے پاس یہ چیزیں کہاں سے آئیں؟ تو وہ کہتیں کہ اللہ کے پاس سے، اور مثلاً پانی پر چلنا جیسا کہ بہت سے اولیاء کے بارے میں منقول ہے۔ اور مثلاً فضاء میں اڑنا جیسا کہ جعفرؓ بن ابی طالب اور لقمان سرخسیؒ کے بارے میں منقول ہے اور مثلاً جمادات کا اور جانوروں کا کلام کرنا۔ بہرحال جمادات کا کلام کرنا تو جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سلمانؓ اور ابی الدرداءؓ کے سامنے ایک پیالہ تھا۔ اس نے سبحان اللہ کہا اور ان دونوں بزرگوں نے اس کی یہ تسبیح سنی، اور بہرحال جانوروں کا کلام کرنا۔ تو اصحاب کہف کے کتے نے کلام کیا۔ اور جیسا کہ روایت میں آتا ہے کہ ایک آدمی بیل لئے جا رہا تھا اور اس پر بوجھ لادے ہوئے تھا کہ اچانک وہ بیل اس کی طرف متوجہ ہو کر بولا کہ میں اس کام کے لئے نہیں پیدا کیا گیا ہوں۔ میں تو صرف کھیت جوتنے کے لئے پیدا کیا گیا ہوں۔ لوگوں نے تعجب سے کہا سبحان اللہ۔ بیل بھی بولتا ہے۔ تو نبی علیہ السلام نے فرمایا۔ میں اس کی تصدیق کرتا ہوں۔ (اللہ کی قدرت سے کچھ بعید نہیں) اور مثلاً پیش آنے والی مصیبت کا دور ہو جانا اور دشمنوں کی طرف سے نقصان سے بچ جانا اور اس کے علاوہ چیزیں۔ جیسے حضرت عمرؓ کا جب کہ وہ مدینہ میں منبر پر تھے۔ نہاوند میں اپنے لشکر کو دیکھ لینا۔ یہاں تک کہ امیر لشکر کو پہاڑ کی پشت سے ڈرانے کی غرض سے وہاں دشمن کے سازش کرنے کی وجہ سے پکار کر کے کہا اے ساریہ! پہاڑ کی طرف سے ہوشیار ہو جاؤ۔ پہاڑ کی طرف سے ہوشیار ہو جاؤ۔ اور ساریہؓ کا مسافت کی دوری کے باوجود ان کے کلام کو سن لینا اور جیسے حضرت خالدؓ کا بغیر نقصان اٹھائے زہر کو پی لینا اور جیسے حضرت عمرؓ کے خط کی وجہ سے دریائے نیل کا جاری ہو جانا اور اس جیسے بے شمار قصے ہیں۔

قولہ: کاتیان عرش سلیمان الخ تخت بلقیس کو سلیمان علیہ السلام کے پاس لانے جانے کا قصہ قرآن نے یوں بیان کیا ہے۔ قال یا ایھا الملأ ایکم یاتینی بعرشھا قبل ان یاتونی مسلمین، قال عفریت من الجن انا اٰتیک بہ قبل ان تقوم من مقامک وانی علیہ لقوی امین، قال الذی عندہ علم من الکتاب انا اٰتیک بہ قبل ان یرتد الیک طرفک۔ بعض مفسرین نے کہا کہ آیت میں الذی عندہٗ علم من الکتاب سے خود حضرت سلیمان علیہ السلام مراد ہیں۔ مگر مشہور قول یہ ہے کہ اس سے مراد حضرت سلیمان علیہ السلام کے ایک وزیر آصف بن برخیا ہیں۔

قولہ: کما نقل عن جعفر بن ابی طالب الخ یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بھائی ہیں۔ مکہ سے

ہجرت کر کے حبشہ چلے گئے تھے اور فتح خیبر کے روز مدینہ آئے تو آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھ پتہ نہیں کہ آج مجھے اتنی خوشی فتح خیبر کی وجہ سے ہے یا جعفر کی آمد کی وجہ سے ہے۔ آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے انھیں ایک لشکر میں شام کی طرف بھیج دیا تھا۔ وہاں انھیں شہید کر دیا گیا۔ اور ان کے دونوں ہاتھ کاٹ دئے گئے۔

ترمذی شریف میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ رائیت جعفرا یطیر فی الجنۃ مع الملائکۃ۔ ترجمہ۔ میں نے جعفر کو جنت میں ملائکہ کے ساتھ اُڑتے دیکھا۔ اسی وجہ سے وہ جعفر طیار کے نام سے مشہور ہو گئے۔ اس توضیح کی بنیاد پر شارح کا جعفر بن ابی طالب کو مثال کے طور پر پیش کرنا مناسب نہیں۔ کیونکہ موت کے بعد اڑنا ہماری بحث سے ہی خارج ہے۔

قولہ: فتکلم الکلب الخ جب اصحاب کیف جو سات مومن مرد تھے دقیانوس بادشاہ سے جو کہ شرک کی دعوت دیتا تھا بھاگ کر غار کی طرف چلے تو ان کے پیچھے پیچھے ایک کتا بھی چل رہا تھا۔ انھوں نے اس کو دھتکارا اور بھگانا چاہا تو وہ بولا۔ "لا تطردونی فانی احب اولیاء اللہ۔" ترجمہ۔ یعنی مجھے دھتکارو نہیں۔ کیونکہ میں اولیاء اللہ سے محبت کرتا ہوں۔

قولہ: مثل رویۃ عمر رضی اللہ عنہ الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا قول "الجبل" منصوب ہے اتق فعل محذوف کا مفعول ہونے کی وجہ سے۔ اور معنی ہیں پہاڑ کی طرف سے ہوشیار رہنا۔ کہیں دشمن پہاڑ کی پشت سے حملہ نہ کر دے۔ مگر بیہقی، ابو نعیم اور ابن مردویہ وغیرہ محدثین کی روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت ساریہ بن زنیم کو امیر بنا کر ایک لشکر بھیجا تو مدینہ میں منبر پر خطبہ جمعہ کے درمیان خطبہ روک کر تین بار فرمایا۔ یا ساریۃ الجبلَ، الجبلَ، الجبلَ۔ تمام حاضرین ایک دوسرے کا منہ تکنے لگے اور بعض نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ شاید ان کا دماغ چل گیا ہے تو حضرت علی نے فرمایا۔ جو کچھ کہا وہ ظاہر ہو کر رہے گا۔ پھر عبد الرحمٰن بن عوف نے حضرت عمرؓ سے ماجرا دریافت کیا تو حضرت عمرؓ نے بتلایا کہ میں نے مشرکین کو دیکھا انھوں نے مسلمانوں کو آگے سے بھی اور پیچھے سے بھی حملہ کر کے شکست دے دی۔ اس لئے میں نے انھیں حکم دیا کہ وہ اپنی پشت پہاڑ کی طرف کر لیں۔ تا کہ پشت کی طرف سے حملہ کا اندیشہ نہ رہے اور صرف ایک سمت میں لڑائی ہو۔ چنانچہ ایک ماہ کے بعد فتح کی خوشخبری لانے والے نے بتایا کہ ہم نے نماز جمعہ کے وقت دشمن سے لڑائی کی تو انھوں نے ہم کو شکست دے دی تو ہم لوگوں نے سُنا کہ کوئی آواز دینے والا آواز

دے رہا ہے یا ساریۃ الجبل الجبل۔ تو ہم لوگ پہاڑ سے جا ملے اور اس کی طرف پشت کر کے لڑے اور دشمن کو شکست دی۔ اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا قول الجبل منصوب ہے الزم فعل محذوف کا مفعول ہونے کی وجہ سے۔ اور معنی یہ ہے کہ پہاڑ سے لگ جاؤ۔ یا پہاڑ سے چمٹ جاؤ۔

وَلما استدلت المعتزلۃ المنکرۃ لکرامۃ الاولیاء بانہ لو جاز ظہور خوارق العادات من الاولیاء لاشتبہ بالمعجزۃ فلم یتمیز النبی من غیر النبی، اشار الی الجواب بقولہ ویکون ذالکؒ ای ظہور خوارق العادات من الولی الذی ہو من احاد الامۃ

معجزۃ للرسول الذی ظہرت ہذہ الکرامۃ لواحد من امتہ لانہ یظہر بہا ای بتلک الکرامۃ انہ ولیٌ ولن یکون ولیًا الا ان یکون مُحقًا فی دیانتہ، وَدیانتہ الاقرار بالقلب واللسان برسالۃ رسولہ مع الطاعۃ لہ فی اوامرہ ونواہیہ حتی لو ادعی ہذا الولی الاستقلال بنفسہ وعدم المتابعۃ لم یکن ولیًا، وَلم یظہر ذالکؒ علی یدہ۔ وَالحاصل ان الامر الخارق للعادۃ فہو بالنسبۃ الی النبی علیہ السلام معجزۃ سواء ظہر من قِبلہ او من قِبل آحاد امتہ وَبالنسبۃ الی الولی کرامۃ لخلوہ عن دعوی نبوۃ من ظہر ذالکؒ من قبلہ، فالنبی لابد من علمہ بکونہ نبیًا ومن قصدہ اظہار خوارق العادات، ومن حکمہ قطعًا بموجب المعجزات، بخلاف الولی۔

ترجمہ اور جب کرامت اولیاء کا انکار کرنے والے معتزلہ نے یہ دلیل پیش کی کہ اگر اولیاء سے خوارق عادات کا ظہور ممکن ہوتا تو اس کے معجزہ ہونے کا شبہ ہوتا۔ اور نبی کا غیر نبی سے امتیاز نہ ہوتا تو مصنفؒ نے یہ کہہ کر جواب کی طرف اشارہ کیا کہ اس ولی سے جو امت کے افراد میں سے ہے۔ خوارق عادات کا ظہور اس رسول کا معجزہ ہوگا۔ جس کی امت کے ایک فرد کے لئے یہ کرامت ظاہر ہوئی ہے۔ اس لئے کہ اس کرامت سے یہ معلوم ہوگا کہ وہ شخص ولی ہے اور کوئی شخص ولی ہو نہیں سکتا مگر یہ کہ وہ اپنی دیانت میں حق پر ہو۔ اور اس کی دیانت دل اور زبان سے اپنے رسول کی رسالت کا اقرار کرنا ہے اس کے اوامر اور نواہی میں اس کی اطاعت کرنے کے ساتھ۔ یہاں تک کہ اگر یہ ولی مستقل بالذات ہونے اور نبی کی پیروی نہ کرنے کا دعوی کرے تو وہ ولی نہ ہوگا اور یہ کرامت اس کے ہاتھ پر ظاہر نہ ہوگی اور حاصل (جواب کا) یہ ہے کہ امر خارق عادت نبی کے اعتبار سے معجزہ ہے چاہے اسی کی طرف سے ظاہر ہو یا اس کے امت کے افراد کی طرف سے اور ولی کے اعتبار سے کرامت ہے۔ اس شخص کے

نبوت کا دعویٰ کرنے سے خالی ہونے کی وجہ سے جس کی طرف سے یہ امر خارق عادت، ظاہر ہوا ہے تو نبی کا اپنے نبی ہونے کا یقین کرنا اور خوارق عادات کے اظہار کا اس کا ارادہ کرنا اور معجزات کے مقتضی کا اس کا فیصلہ کرنا ضروری ہے۔ برخلاف ولی کے کہ اس کے لئے ان امور ثلاثہ میں سے کچھ بھی ضروری نہیں) ہے۔

تشریح اکثر معتزلہ نے جو کراماتِ اولیاء کے منکر ہیں یہ دلیل پیش کی کہ نبی کو غیر نبی سے ممتاز کرنے والی چیز معجزہ یعنی امر خارق عادت کا اس سے ظاہر ہونا ہے۔ پس اگر اولیاء سے امر خارق عادت کا ظہور ممکن ہو جسے کرامت کہا جاتا ہے تو کرامت کے معجزہ ہونے کا شبہ ہوگا کیونکہ دونوں خارقِ عادت امر ہیں اور جب کرامت کے معجزہ ہونے کا شبہ ہوگا تو صاحبِ کرامت یعنی ولی کے صاحب معجزہ ہونے یعنی نبی ہونے کا شبہ پیدا ہوگا۔ ایسی صورت میں نبی غیر نبی سے ممتاز نہ ہوگا اور غیر نبی کو لوگ نبی سمجھ بیٹھیں گے، اور گمراہ ہوں گے جس سے نبی کی بعثت کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔ ماتن رح نے معتزلہ کی اس دلیل کا جواب یہ دیا کہ جو امر خارق عادت ولی سے صادر ہوگا وہ اس ولی کی کرامت ہے اور جس نبی کا وہ امتی ہے اس نبی کا معجزہ ہے۔ کیونکہ اس کے ہاتھ پر امر خارق عادت کا ظاہر ہونا اس نبی کی اتباع کی برکت سے ہے حتیٰ کہ اگر وہ شخص امر خارق عادت کے اظہار میں اپنی مستقل بالذات ہونے اور نبی کی اتباع نہ کرنے کا دعویٰ کرے تو وہ شخص ولی نہ ہوگا۔ اور اس شخص کے ہاتھ پر کرامت ظاہر نہ ہوگی بلکہ جو امر خارق عادت ظاہر ہوگا، وہ مکر واستدراج کہلائے گا۔ نیز کرامت کے معجزہ ہونے کا شبہ اس وجہ سے بھی نہیں ہو سکتا کہ کرامت جس شخص کے ہاتھ پر ظاہر ہوتی ہے وہ مدعی نبوت نہیں ہوتا برخلاف معجزہ کے کہ وہ مدعی نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہونے والا خارقِ عادت امر ہے۔

قولہ: فالنبی لابد من علمہ الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ صاحب معجزہ یعنی نبی اور صاحب کرامت یعنی ولی کے درمیان تین فرق بیان کر رہے ہیں۔ پہلا فرق یہ ہے کہ نبی کے لئے اپنے نبی ہونے کا علم ضروری ہے۔ برخلاف ولی کے کہ اس کے لئے اپنے ولی ہونے کا علم ضروری نہیں، دوسرا فرق یہ بھی ہے کہ نبی کا اظہار خوارق کا ارادہ کرنا ضروری ہے۔ یعنی معجزہ کا ظہور اس کے ارادہ کرنے کے بعد ہوتا ہے۔ برخلاف ولی کے کہ اس کے لئے اظہار خوارق کا ارادہ کرنا ضروری نہیں بلکہ اخفاء ضروری ہے۔ الا عند ضرورۃ۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ نبی کا قطعی طور پر معجزات کے مقتضیٰ یعنی اپنی سچائی کا فیصلہ کرنا ضروری ہے۔ برخلاف ولی کے کہ اس کے لئے اپنی کرامت کے مقتضیٰ یعنی اپنی ولایت کا قطعیت کے ساتھ فیصلہ ضروری نہیں۔

وافضل البشر بعد نبینا والاحسن ان یقال بعد الانبیاء، لکنہ اراد البعدیۃ الزمانیۃ
ولیس بعد نبینا نبی، مع ذالک لابد من تخصیص عیسیٰ علیہ السلام، اذ لو ارید کل
بشر یوجد بعد نبینا انتقض بعیسیٰ علیہ السلام، ولو ارید کل بشر یولد بعدہ،
لم یفد التفضیل علی الصحابۃ، ولو ارید کل بشر ھو موجود علی وجہ الارض فی الجملۃ
انتقض بعیسیٰ علیہ السلام، ابوبکر الصدیق الذی صدق النبی علیہ السلام فی النبوۃ
من غیر تلعثم وفی المعراج بلا تردد، ثم عمر الفاروق الذی فرق بین الحق والباطل
فی القضایا والخصومات ثم عثمان ذوالنورین لان النبی علیہ السلام زوجہ رقیۃ،
ولما ماتت رقیۃ زوجہ ام کلثوم، ولما ماتت قال لو کانت عندی ثالثۃ لزوجتکہا.
ثم علی المرتضیٰ من عباد اللہ وخلص اصحاب رسول اللہ، علی ھذا وجدنا السلف والظاھر
انہ لو لم یکن لھم دلیل علی ذالک لما حکموا بذالک، واما نحن فقد وجدنا دلائل
الجانبین متعارضۃ، ولم نجد ھذہ المسئلۃ مما یتعلق بہ شئی من الاعمال او یکون
التوقف فیہ مخلا بشئی من الواجبات وکان السلف کانوا متوقفین فی تفضیل عثمان حیث
جعلوا من علامات اھل السنۃ والجماعۃ تفضیل الشیخین ومحبۃ الختنین، والانصاف
انہ ان ارید بالافضلیۃ کثرۃ الثواب، فللتوقف جھۃ، وان ارید کثرۃ ما یعدہ
ذوو العقول من الفضائل، فلا.

ترجمہ اور ہمارے نبی کے بعد تمام انسانوں سے افضل ابوبکر صدیقؓ ہیں اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ
بعد الانبیاء کہا جائے لیکن مصنفؒ نے بعدیت زمانی کا ارادہ کیا اور ہمارے نبی کے بعد
کوئی نبی نہیں ہے۔ اس کے باوجود عیسیٰ علیہ السلام کو مستثنیٰ کرنا ضروری ہے۔ اس لئے کہ اگر مراد لیا
جائے کہ ہر وہ انسان جو ہمارے نبی کے بعد موجود ہوگا تو عیسیٰ علیہ السلام سے نقض وارد ہوگا۔ اور اگر ہر
وہ انسان مراد لیا جائے جو آپ کے بعد پیدا ہوگا۔ تو صحابہ سے افضل ہونے پر دلالت نہ کرے گا۔ اور
اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے جو فی الجملہ روئے زمین پر موجود ہو۔ تو عیسیٰ علیہ السلام کے ذریعہ نقض وارد
ہوگا۔ بہرحال ہمارے نبی کے بعد تمام انسانوں سے افضل، ابوبکر صدیق ہیں۔ جنھوں نے نبوت کے
بارے میں بغیر توقف کے اور معراج کے بارے میں بغیر تردد کے نبی علیہ السلام کی تصدیق کی۔ پھر
عمر فاروق ہیں۔ جنھوں نے قضایا اور مقدمات میں حق وباطل کے درمیان فرق کیا۔ پھر عثمان ذوالنورین
ہیں اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے اپنی صاحبزادی رقیہ کو ان کی زوجیت میں دیا۔ اور جب وہ انتقال

کر گئیں تو دوسری صاحبزادی ام کلثوم کو ان کے نکاح میں دیا۔ پھر جب وہ بھی انتقال کر گئیں تو آپ نے فرمایا کہ اگر کوئی تیسری لڑکی ہوتی تو اس کو بھی تمہاری زوجیت میں دے دیتا۔ پھر علیؓ ہیں جو اللہ کے بندوں اور رسول اللہؐ کے اصحاب میں برگزیدہ اور پسندیدہ ہیں۔ اسی ترتیب پر ہم نے سلف کو پایا اور ظاہر یہ کہ اگر ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہ ہوتی تو اس کا فیصلہ نہ کرتے۔ رہے ہم تو ہم نے جانبین کے دلائل کو متعارض پایا اور اس مسئلہ کو ایسا نہیں پایا کہ اس سے کسی عمل کا تعلق ہو۔ اور اس بارے میں توقف کسی واجب میں مخل ہو۔ اور سلف حضرت عثمانؓ کو افضل قرار دینے میں توقف کرتے تھے چنانچہ انھوں نے اہل السنت والجماعت کی علامات میں سے تفضیل شیخین اور محبت ختنین کو قرار دیا۔ اور انصاف یہ ہے کہ اگر افضلیت سے کثرت ثواب مراد ہو۔ تو توقف کی وجہ ہے اور اگر وہ چیزیں مراد ہوں جن کو اہل دانش فضائل اور کمالات میں سے شمار کرتے ہیں۔ تو (توقف کی) کوئی وجہ نہیں۔

۱۱۰ **تشریح** یہاں سے امامت کی بحث شروع ہوتی ہے محققین نے بیان کیا کہ علم کلام میں جس فضیلت سے بحث کی جاتی ہے۔ اس سے اعمال خیر پر جزاء اور ثواب کی زیادتی مراد ہوتی ہے۔ پھر علماء اس جیسے مقام میں لفظ بعد کو بعدیت مرتبی کے معنیٰ میں استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں۔ افضل الانبیاء بعد نبیّنا ابراهیم، اور افضل الکتب بعد القرآن التوراة، اس بناء پر ماتنؒ کی عبارت میں خامی ہے کیونکہ بعدیت مرتبی مراد ہونے کی صورت میں ماتنؒ کی عبارت کا معنی ہوگا کہ ہمارے نبی کے مرتبے کے بعد تمام انسانوں میں سب سے زیادہ مرتبہ ابوبکر کا ہے۔ اس سے ابوبکر کا باقی انبیاء سے بھی افضل ہونا لازم آتا ہے۔ اس لئے شارحؒ نے فرمایا کہ بعد نبیّنا کہنے کے بجائے بعد الانبیاء کہنا زیادہ مناسب تھا تاکہ خلفاء کا حضرات انبیاء سے افضل ہونا نہ لازم آئے اور شارح نے بعد الانبیاء کہنے کو صرف احسن اور مناسب کہا واجب نہیں کہا۔ کیونکہ بعدیت کو بعدیت زمانی پر بھی محمول کرنا ممکن ہے۔ جیسا کہ خود کہا کہ ماتنؒ نے بعدیت زمانی مراد لی ہے اور عبارت کا معنی ہے کہ ہمارے نبی کے زمانہ کے بعد کے تمام انسانوں سے افضل ابوبکر ہیں۔ اس صورت میں باقی تمام انبیاء سے خلفاء کا افضل ہونا تو لازم نہیں آئے گا مگر حضرت عیسٰی علیہ السلام کا استثناء پھر بھی ضرور ہے کیونکہ وہ ہمارے نبی کے زمانے کے بعد بھی چوتھے آسمان پر زندہ موجود ہیں۔ اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ کو کہنا چاہیے کہ ہمارے نبی کے بعد عیسٰی علیہ السلام کے علاوہ باقی تمام انسانوں سے افضل ابوبکر رضی اللہ عنہ ہیں۔

قولہ: فاما نحن فوجدنا الخ شارحؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ یہ مسئلہ افضلیت کا ظنی ہے جس

کی دلیل اسلاف کے ساتھ حسن ظن ہے کہ اگر ان کے پاس کوئی دلیل نہ ہوتی تو فضیلت کے اعتبار سے یہ ترتیب نہ بیان فرماتے۔ اگر ہم ان اسلاف کے ساتھ حسن ظن کی بنیاد پر ان کی تقلید نہ کرتے تو اس بارے میں سکوت اور توقف ہی افضل تھا ایک تو اس لئے کہ اس بارے میں شیعہ اور اہل السنت کے دلائل متعارض ہیں اس لئے کسی کی بات کا یقین نہیں کیا جاسکتا۔ دوم اس لئے کہ یہ مسئلہ اعتقادی ہے عملی نہیں ہے۔ اور عملیات میں تو ظن پر اکتفا جائز ہے اعتقادات میں ظن کافی نہیں بلکہ یقین مطلوب ہے۔ سوم اس لئے کہ اس بارے میں توقف اور سکوت کسی واجب شرعی میں مخل نہیں۔ لیکن شارح کی پیش کردہ مذکورہ توجیہات ضعیف ہیں اول اس لئے کہ ترتیب مذکور پر اہل سنت کے دلائل احادیث صحیحہ ہیں اور شیعہ کے دلائل احادیث موضوعہ ہیں یا ایسی احادیث ہیں جن کی دلالت افضلیت علیؓ پر غیر واضح ہے۔ دوم اس لئے کہ علی الاطلاق یہ کہنا کہ اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں صحیح نہیں ہے ورنہ اسلاف عقائد کی کتابوں میں فرشتوں کا انبیاء سے یا انبیاء کا فرشتوں سے افضل ہونا۔ عشرہ مبشرہ کا تمام صحابہ سے افضل ہونا، ایمان کا کمی وبیشی کو قبول کرنا یا نہ کرنا۔ مجتہد کا خطا اور صواب دونوں صورتوں میں اجر دیا جانا جیسے ظنی مسائل ذکر نہ کرتے بلکہ جن عقائد میں یقین مطلوب ہے ان میں ظن کافی نہیں اور جن عقائد کا ثبوت ہی دلیل ظنی سے ہے انھیں ظنی طور پر ہی تسلیم کرنا واجب ہے۔ جیسے قبر اور حشر کی تفصیلات سے متعلق احادیث خبر واحد ہونے کی وجہ سے ظنی ہیں۔ اس لئے ان کو علی سبیل الظن ہی تسلیم کرنا واجب ہے۔ سوم اس لئے کہ اس مسئلہ پر مذہب شیعہ کا ابطال موقوف ہے اور مذہب شیعہ کا ابطال شرعاً واجب اور ضروری ہے۔ اس لئے کہ وہ حضرت علیؓ کو افضل قرار دے کر صحابہ کو انھیں خلیفہ نہ منتخب کرنے کی بناء پر ظالم اور حضرت ابوبکر وغیرہ کو غاصب قرار دیتے ہیں۔ اس بناء پر مسئلۂ افضلیت کو اہمیت دینا واجب ہے۔

قولہ: وكان السلف كانوا متوقفين الخ كأنّ تشدید نون کے ساتھ حرف تشبیہ ہے۔ اسلاف نے اہل السنت والجماعت کی علامات میں سے دونوں داماد رسول سے محبت کو قرار دیا۔ دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے سے افضل سمجھنے کو ضروری قرار نہیں دیا۔ اس سے شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات پر استدلال کیا کہ اس مسئلہ میں سلف توقف اور سکوت ہی کو ترجیح دیتے تھے۔ لیکن شارح رحمۃ اللہ علیہ کا یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ اہل السنت اور شیعہ کے درمیان متنازع فیہ عثمان اور علیؓ کے درمیان افضلیت کا مسئلہ نہیں بلکہ ابوبکر کے حضرت علی سے افضل ہونے کا مسئلہ ہے۔ سو انھوں نے اس بارے میں توقف اختیار نہیں کیا۔ بلکہ تفضیل شیخین کو اہل السنت والجماعت کی علامات میں سے شمار کرکے صرف ابوبکر ہی کو نہیں بلکہ عمرؓ کو بھی علیؓ سے افضل قرار دیا۔ شارح ؒ کی عبارت

پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ اوپر کہا ہے۔ علیٰ ھٰذا وجدنا السلف، یعنی اسی ترتیب مذکور پر جس میں ابوبکر کو سب سے افضل قرار دیا گیا ہے ہم نے سلف کو پایا ہے اور یہاں کہہ رہے ہیں کہ مسئلہ افضلیت میں سلف توقف اختیار کرتے تھے اور یہ صریح تعارض ہے۔ جواب یہ ہے کہ اوپر سلف سے اکثر مراد ہیں اور یہاں بعض مراد ہیں۔

قولہ: والانصاف الخ یعنی اگر افضلیت سے مراد کثرت ثواب ہے تب تو توقف کی وجہ ہے کیونکہ کثرت ثواب کا علم عقل سے ہو نہیں سکتا۔ اور نقل وارد نہیں۔ اور اگر ان چیزوں کی زیادتی مراد ہے جنھیں لوگ کمالات میں سے شمار کرتے ہیں تو توقف کی کوئی وجہ نہیں۔ اس لئے کہ حضرت علی کے کمالات اور ان کی کرامات زیادہ ہیں۔ اس جملہ کی وجہ سے بعض لوگوں نے کہا کہ شارح رح کے کلام میں شیعیت کی بو آتی ہے۔ بعض محشین نے اس کا یہ جواب دیا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فضائل اور مناقب کا اعتراف کرنا شیعیت نہیں ہے۔

وخلافتھم ای نیابتھم عن الرسول فی اقامۃ الدین بحیث یجب علی کافۃ الامم الاتباع علی ھٰذا الترتیب ایضاً یعنی ان الخلافۃ بعد رسول اللّٰہ لابی بکرؓ ثم لعمرؓ ثم لعثمانؓ ثم لعلیؓ وذلک لان الصحابۃ قد اجتمعوا یوم توفی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی سقیفۃ بنی ساعدۃ واستقر رأیھم بعد المشاورۃ والمنازعۃ علی خلافۃ ابی بکرؓ، فاجمعوا علی ذالک، وبایعہ علیؓ علی رؤس الاشھاد بعد توقف کان منہ، ولو لم تکن الخلافۃ حقالہ لما اتفق علیہ الصحابۃ، ولنازعہ علیؓ کما نازع معاویۃؓ، ولاحتج علیھم لو کان فی حقہ نص، کما زعمت الشیعۃ، وکیف یتصور فی حق اصحاب رسول اللّٰہ علیہ السلام الاتفاق علی الباطل، وترک العمل بالنص الوارد. ثم ان ابابکرؓ لما یئس من حیوتہ دعا عثمانؓ واملی علیہ کتاب عھدہ، فلما کتب، ختم الصحیفۃ، واخرجھا الی الناس، وامرھم ان یبایعوا لمن فی الصحیفۃ، فبایعوا حتی مرت بعلیؓ فقال بایعنا لمن فیھا، وان کان عمرؓ، وبالجملۃ وقع الاتفاق علی خلافتہ، ثم استشھد عمرؓ، وترک الخلافۃ شوریٰ بین ستۃ عثمانؓ وعلیؓ وعبدالرحمٰنؓ بن عوف، وطلحۃؓ وزبیر وسعد بن ابی وقاصؓ، ثم فوض الامر خمستھم الی عبدالرحمٰنؓ بن عوف ورضوا بحکمہ فاختار عثمانؓ وبایعہ بمحضر

من الصحابۃ، فبایعوہ، وانقادوا لأوامرہ، وصلّوا معہ الجمع والأعیاد، فکان اجماعاً، ثم استشهد، وترک الأمر مهملاً، فاجمع کبار المهاجرین والانصار علی علیؓ، والتمسوا منه قبول الخلافۃ، وبایعوہ لما کان افضل اهل عصرہ واولٰهم بالخلافۃ وما وقع من المخالفات والمحاربات لم یکن من نزاع فی خلافتہ بل عن خطأ فی الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بین الشیعۃ واهل السنۃ فی هذہ المسئلۃ، وادّعاء کل من الفریقین النص فی باب الامامۃ وایراد الاسئلۃ والاجوبۃ من الجانبین فمذکور فی المطولات۔

ترجمہ اور ان کی خلافت یعنی اقامت دین کے سلسلہ میں اس طرح کہ تمام امت پر ان کی اتباع واجب ہو۔ ان کا نائب رسول ہونا بھی اسی ترتیب پر ہے۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلافت ابوبکرؓ کی ہے پھر عمرؓ کی ہے پھر عثمانؓ کی پھر علیؓ کی ہے۔ اور یہ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے روز صحابہ سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے۔ اور باہمی مشورے اور تو تو میں میں کے بعد ابوبکر کے خلیفہ ہونے پر ان کی رائے جم گئی۔ پس سب نے اس پر اجماع کر لیا۔ اور قدرے توقف کے بعد حضرت علیؓ نے بھی مجمع عام میں ان سے بیعت کر لی۔ اور اگر خلافت ان کا (ابوبکر کا) حق نہ ہوتی تو صحابہ اس پر اتفاق نہ کرتے اور حضرت علیؓ ان سے نزاع کرتے۔ جس طرح حضرت معاویہؓ سے نزاع کیا تھا۔ اور اگر ان کے حق میں کوئی نص ہوتی۔ جیسا کہ شیعہ کہتے ہیں تو حضرت علیؓ صحابہ پر حجت قائم کرتے۔ اور بھلا صحابہ کے بارے میں باطل پر اتفاق کا اور وارد ہونے والی نص پر عمل ترک کرنے کا کیسے تصور کیا جاسکتا ہے۔ پھر جب ابوبکرؓ اپنی زندگی سے مایوس ہو گئے تو انھوں نے حضرت عثمانؓ کو بلایا اور ان سے اپنا عہد نامہ لکھایا۔ پھر جب لکھ چکے تو اس صحیفہ کو مہر بند کیا اور لوگوں کے سامنے اس کو پیش کیا اور انھیں اس شخص کے لئے بیعت کرنے کا حکم دیا جو صحیفہ میں ہو تو صحابہ نے بیعت کی حتی کہ حضرت علیؓ کے پاس پہونچا تو انھوں نے کہا کہ ہم نے اس شخص کے لئے بیعت کی جو اس میں ہے اگرچہ وہ عمرؓ ہی ہوں۔ اور بہر حال حضرت عمرؓ کی خلافت پر اتفاق ہو گیا۔ پھر حضرت عمرؓ شہید کر دئے گئے اور مسئلہ خلافت کو چھ حضرات عثمانؓ، علیؓ، عبد الرحمٰن بن عوف، طلحہؓ، زبیرؓ اور سعد بن ابی وقاص کے باہمی مشورہ پر چھوڑ گئے۔ پھر ان میں سے پانچ نے معاملہ عبد الرحمٰن بن عوف کے سپرد کر دیا اور ان کے فیصلہ پر رضامندی ظاہر کر دی۔ تو انھوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو منتخب کیا۔ اور صحابہ کی ایک مجلس میں ان سے بیعت کی۔ پھر دوسرے لوگوں نے ان سے بیعت

کی اوران کی فرماں برداری کی اوران کے ساتھ جمعہ اور عید کی نمازیں پڑھیں تو اجماع ہوگیا پھر وہ شہید ہوگئے۔ اور (خلیفہ کا) معاملہ بغیر طے کئے چھوڑ گئے تو بڑے بڑے مہاجرین اور انصار نے حضرت علی رضی اللہ عنہ پر اتفاق کیا اوران سے منصب خلافت قبول کرنے کی درخواست کی اوران سے بیعت کی کیونکہ وہ اپنے ہم عصروں میں افضل اور خلافت کے زیادہ حقدار تھے اور حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے درمیان، جو اختلافات اور لڑائیاں ہوئی ہیں وہ مسئلہ خلافت میں نزاع کی وجہ سے نہیں بلکہ خطاءِ اجتہادی کی وجہ سے ہوئیں۔ اور اس مسئلہ میں شیعہ اور اہل السنت کے درمیان جو اختلاف ہوا اور امامت کے باب میں فریقین میں سے ہر ایک کا نص کا دعویٰ کرنا اور جانبین سے سوال وجواب کی بہتی سب بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔

تشریح قولہ: فی سقیفۃ بنی ساعدۃ رضی الخ سقیفہ بمعنیٰ وہ مسقّف جگہ ہے جس کی ایک جانب یا ایک سے زیادہ جوانب میں دیوار نہ ہو۔ جسے دالان یا برآمدہ بھی کہتے ہیں اور بنو ساعدہ انصار کا ایک قبیلہ تھے۔

قولہ: بعد توقف کان منہ۔ بعض تاریخی روایات میں وجہِ توقف انتخابِ خلیفہ کے بارے میں انھیں شریک مشورہ نہ کرنا بتلایا گیا۔ جیسا کہ تاریخ اسلام میں علامہ اکبر شاہ نجیب آبادی نے لکھا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ایک دن حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور کہا کہ میں آپ کی فضیلت کا معترف ہوں اور آپ کو مستحق خلافت بھی مانتا ہوں۔ لیکن شکایت یہ ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار ہیں۔ آپ نے سقیفہ بنی ساعدہ میں ہم سے بغیر مشورہ کئے کیوں لوگوں سے بیعت لے لی۔ آپ اگر ہم کو وہاں بلوا لیتے تو ہم بھی سب سے پہلے آپ کے ہاتھ پر بیعت کرتے۔ حضرت ابوبکر نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ داروں کے ساتھ حسنِ سلوک اپنے رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک سے بھی زیادہ عزیز ہے۔ میں سقیفہ بنی ساعدہ میں بیعت لینے کی غرض سے نہیں گیا تھا۔ بلکہ مہاجرین وانصار کے نزاع کو رفع کرنا نہایت ضروری تھا۔ میں نے خود اپنے لئے بیعت کی درخواست نہیں کی۔ بلکہ حاضرین نے خود بالاتفاق میرے ہاتھ پر بیعت کی۔ اگر اس وقت میں بیعت لینے کو ملتوی رکھتا تو اس خطرہ کے دوبارہ زیادہ طاقت سے ابھرنے کا اندیشہ تھا جبکہ تم تجہیز وتکفین کے کام میں مشغول تھے تو اس عجلت میں تمھیں کیسے بلا لیتا۔ حضرت علیؓ نے یہ باتیں سن کر فوراً شکایت واپس لے لی اور اگلے روز مسجد نبوی میں مجمع عام کے روبرو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی۔

قولہ: لولم تکن الخلافۃ حقالہ: یعنی اگر ابوبکر رضی اللہ عنہ مستحق خلافت نہ ہوتے تو صحابہ ان کی خلافت پر اجماع نہ کرتے کیونکہ از روئے حدیث یہ امت کبھی باطل پر اجماع نہ کرے گی۔ بالخصوص اصحاب رسول جو انبیاء کے بعد افضل البشر ہیں۔

قولہ: وما وقع من الاختلافات والمحاربات الخ اشارہ جنگ جمل اور صفین کی طرف ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کے بارے میں نزاع کی وجہ سے نہیں بلکہ خطاء اجتہادی کی وجہ سے ہوئی۔ حضرت علیؓ کو قاتلین عثمانؓ سے فوری قصاص لینے میں بغاوت کا اندیشہ تھا۔ اس لئے ان کا خیال تھا کہ جب تک خلافت کو استحکام حاصل نہ ہو جائے اس وقت تک اس مسئلہ کو ہاتھ نہ لگایا جائے۔ دوسری جانب حضرت معاویہؓ کے گروہ والے جس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پیش پیش تھیں فوری قصاص کو ضروری سمجھتے تھے۔ تاکہ عوام الناس اکابر پر ظلم و زیادتی کرنے پر جری نہ ہو جائیں۔

والخلافۃ ثلثون سنۃً ثم بعدھا ملکٌ وامارۃ لقولہ علیہ السلام الخلافۃ بعدی ثلثون سنۃ، ثم یصیر بعدھا ملکا عضوضاً، وقد استشھد علیؓ علی رأس ثلثین سنۃ من وفات رسول اللہ علیہ السلام، فمعاویۃؓ ومن بعدہ لایکونون خلفاء بل ملوکا وامراء، وھذا مشکل، لان اھل الحل والعقد من الامۃ قد کانوا متفقین علی خلافۃ الخلفاء العباسیۃ وبعض المروانیۃ، کعمر بن عبد العزیز مثلاً ولعل المراد ان الخلافۃ الکاملۃ التی لا یشوبھا شئ من المخالفۃ ومیل عن المتابعۃ تکون ثلثین سنۃ، وبعدھا قد تکون وقد لا تکون، ثم الاجماع علی ان نصب الامام واجب، وانما الخلاف فی انہ یجب علی اللہ او علی الخلق، بدلیل سمعی او عقلی، والمذھب انہ یجب علی الخلق سمعاً لقولہ من مات ولم یعرف امام زمانہ فقد مات میتۃً جاھلیۃ، ولان الامۃ قد جعلوا اھم المھمات بعد وفات النبی علیہ السلام نصب الامام، حتیٰ قدّموہ علی الدفن، وکذا بعد موت کل امام ولان کثیراً من الواجبات الشرعیۃ یتوقف علیہ، کما اشار الیہ بقولہ۔

ترجمہ اور خلافت تیس سال تک ہے اس کے بعد سلطنت اور امارت ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرے بعد خلافت تیس سال تک رہے گی پھر اس کے بعد ظالم سلطنت ہوگی اور حضرت علیؓ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی وفات سے تیس سال پورا ہونے پر شہید ہو گئے۔ پھر تو معاویہ اور ان کے بعد کے حضرات خلیفہ نہ ہوں گے، بلکہ بادشاہ

اور امیر ہوں گے۔ اور یہ اشکال پیدا کرنے والی بات ہے کیونکہ امت کے ارباب حل وعقد خلفاء عباسیہ اور بعض مروانیہ مثلاً حضرت عمر بن عبد العزیز کی خلافت پر متفق تھے اور شاید حدیث کا مطلب یہ ہے کہ خلافت کاملہ جس میں (قانون اسلام) کی خلاف ورزی اور اتباع شریعت سے اعراض کی کچھ بھی آمیزش نہ ہو تیس ۳۰ سال تک رہے گی اور اس کے بعد کبھی ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔ پھر اجماع اس بات پر ہے کہ امام (اور خلیفہ) مقرر کرنا واجب ہے۔ اختلاف صرف اس میں ہے کہ اللہ پر واجب ہے یا مخلوق پر، دلیل سمعی سے واجب ہے یا عقلی سے، اور (اہل حق کا) مذہب یہ ہے کہ مخلوق پر دلیل سمعی سے واجب ہے۔ نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص اس حال میں مرا کہ اسے اپنے زمانہ کے امام اور خلیفہ کا پتہ ہی نہیں وہ جاہلیت کی موت مرا اور اس لئے کہ امت نے نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد سب سے اہم کام امام اور خلیفہ مقرر کرنے کو قرار دیا۔ حتیٰ کہ اس کو (نبی علیہ السلام کی) تدفین پر بھی مقدم کیا۔ اسی طرح ہر امام کی موت کے بعد (اس کی تدفین سے پہلے اگلا خلیفہ منتخب کیا) اور اس لئے کہ بہت سے واجبات شرعیہ امام پر موقوف ہیں۔ (جو اس کے بغیر انجام ہی نہیں پا سکتے) جیسا کہ ماتن رحؒ نے اپنے اگلے قول میں اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

تشریح ۱۱۱ خلافت بمعنیٰ اقامت دین کے سلسلہ میں نبی علیہ السلام کی نیابت آپ کی پیشین گوئی کے مطابق تسلسل کے ساتھ تیس سال تک رہی ہے جو حضرت علیؓ کی شہادت پر تقریباً پورے ہوگئے۔ حقیقۃً تیس سال اس وقت پورے ہوئے جب حضرت حسن بن علیؓ چھ ماہ تک خلافت کی باگ ڈور سنبھالے رہنے کے بعد حضرت معاویہؓ کے حق میں دست بردار ہوئے۔ اس لئے کہ حضرت ابو بکرؓ کا زمانۂ خلافت دو سال تین ماہ ہے اور حضرت عمرؓ کا دور خلافت دس سال چھ ماہ ہے اور حضرت عثمان رضؓ کا دور خلافت بارہ سال اور حضرت علیؓ کا دور خلافت چار سال نو ماہ ہے کل مجموعہ انتیس سال چھ ماہ ہوا۔ اس لئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت پر حقیقۃً تیس سال پورے نہیں ہوتے بلکہ تقریباً تیس سال ہوتے ہیں۔

قولہ: وھذا مشکل الخ اشکال واضح ہے اور شارح رحؒ نے لعل المراد الخ سے جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث " الخلافۃ بعدی ثلاثون عاماً " میں خلافت سے خلافت کاملہ یعنی خلافت علی منہاج النبوت مراد ہے اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ متواتر اور مسلسل خلافت کاملہ کا دور تیس سال تک رہے گا۔ پھر تسلسل ٹوٹ جائے گا۔ کبھی ایسی خلافت ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔

قولہ: ثم الاجماع علی ان نصب الامام واجب الخ صرف اہل السنت ہی نہیں بلکہ

اہل السنت اور معتزلہ اور شیعہ تینوں کا امام کا تقرر واجب ہونے پر اتفاق ہے۔ البتہ شیعہ امام کے تقرر کو اللہ تعالیٰ پر واجب مانتے ہیں اور اہل السنت اور معتزلہ دونوں امام کے تقرر کو امت پر واجب مانتے ہیں پھر اہل السنت والجماعت کہتے ہیں کہ خلیفہ یا امام کا تقرر امت پر شرعًا واجب ہے۔ دلائل یہ ہیں :۔ (۱) حضور نے فرمایا کہ جو شخص اس حال میں مرا کہ اس نے اپنے زمانہ کے امام کو نہیں جانا، تو وہ جاہلیت کی موت مرا (۲) نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد صحابہؓ نے بالاتفاق خلیفہ مقرر کرنے کو ضروری سمجھا اور اس کام کو اتنا اہم قرار دیا کہ نبی علیہ السلام کی تدفین پر اس کو مقدم کیا (۳) بہت سے دینی امور مثلاً احکام شرعیہ کا اجراء وغیرہ بغیر خلیفہ کے پورے نہیں ہو سکتے اور یہ امر مسلم ہے کہ واجب جن چیزوں پر موقوف ہو وہ بھی واجب ہوتی ہیں اور معتزلہ کہتے ہیں کہ امت پر امام یا خلیفہ کا تقرر عقلاً واجب ہے۔ کیونکہ ہر جماعت کو ایک ایسی طاقت کی ضرورت ہوتی ہے جو افراد امت کے جھگڑوں کو چکائے اور ملک میں امن و امان کے قیام کی ذمہ دار ہو۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ عقل و شرع دونوں خلیفہ و امام کے تقرر کی ضرورت پر متفق ہیں۔ عقل قوم کے نظم و ضبط کے لئے ایک بااختیار حاکم کی ضرورت کا تقاضہ کرتی ہے اور شرع ملت کی پیشوائی کے لئے ایک ایسے اعلیٰ نمونہ کی طلب گار ہے جس کی طاقت کا سرچشمہ امت ہی کی طاقت ہو۔ اس کا ذاتی جاہ و جلال نہ ہو۔

والمسلمون لابدّ لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق، واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذالك من الامور التى لا يتولاها آحاد الامة، فان قيل لِمَ لا يجوز الاكتفاء بذى شوكة فى كل ناحية، ومِن أين يجب نصب مَن له الرياسة العامة، قلنا لانه يؤدى الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا، كما نشاهد فى زماننا هذا، فان قيل فليكتف بذى شوكة له الرياسة العامة، اماماً كان او غير امام، فان انتظام الامر يحصل بذالك كما فى عهد الاتراك، قلنا نعم يحصل بعض النظام فى امر الدنيا، ولكن يختل امر الدين، وهو الامر المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكرتم ان مدة الخلافة ثلثون سنة، يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام، فيعصى الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية

قلنا قد سبق ان المراد الخلافۃ الکاملۃ، ولو سلّم فلعل دور الخلافۃ تنقضی دون دور الامامۃ بناءً علی ان الامامۃ اعم، لکن ھذا الاصطلاح مما لم نجدہ من القوم بل من الشیعۃ من یزعم ان الخلیفۃ اعم، ولھذا یقولون بخلافۃ الائمۃ الثلاثۃ دون امامتھم، واما بعد الخلفاء العباسیۃ، فالامر مشکل۔

ترجمہ اور مسلمانوں کے لئے کوئی امام ہونا ضروری ہے جو ان پر احکام شریعت نافذ کرے اور ان پر حدود قائم کرے اور ان کی سرحدوں کی حفاظت کرے اور ان کا لشکر تیار کرے اور ان سے صدقات وصول کرے اور ظالموں، غاصبوں اور چوروں اور ڈاکوؤں کو مغلوب کرے اور جمعہ وعیدین کی نمازوں کا انتظام کرے۔ اور لوگوں کے درمیان واقع ہونے والے جھگڑوں کا خاتمہ کرے اور حقوق پر قائم کی جانے والی شہادتیں قبول کرے اور ان نابالغ لڑکوں اور لڑکیوں کی شادی کرے جن کا کوئی ولی نہیں۔ اور اموال غنیمت تقسیم کرے۔ اور ان کے علاوہ وہ سارے کام انجام دے، جنھیں امت کے عام افراد نہیں سنبھال سکتے۔ پس اگر کہا جائے کہ ہر علاقہ میں کسی شوکت اور طاقت والے شخص کو کافی سمجھ لینا کیوں نہیں جائز ہے اور ایسا شخص مقرر کرنا کہاں سے واجب ہے۔ جس کو تمام بلاد اسلامیہ پر، ریاست عامہ حاصل ہو۔ ہم جواب دیں گے کہ اس لئے کہ وہ ایسے باہمی جھگڑوں کا ذریعہ بنے گا جو دین اور دنیا کا کام بگڑ جانے کا سبب ہوں گے، جیسا کہ ہم اپنے اس زمانے میں مشاہدہ کر رہے ہیں (کہ مسلمان حکمران آپس میں دست بگریباں ہیں) پھر اگر یہ کہا جائے کہ ایسے شخص کو کافی سمجھ لیا جائے۔ جس کو تمام بلاد اسلامیہ پر ریاست عامہ حاصل ہو۔ خواہ وہ امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف وشرائط مثلاً قریشی ہونے کے ساتھ متصف ہو) یا غیر امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف وشرائط کے ساتھ متصف نہ ہو مثلاً وہ غیر قریشی ہو) اس لئے کہ (دین ودنیا کے) کاموں کا انتظام اس سے ہو جائے گا جیسا کہ (مسلمان) ترک بادشاہوں کے عہد میں تھا۔ ہم جواب دینگے کہ ہاں دنیوی امور کا کچھ انتظام (مثلاً اسلامی سرحدوں کی حفاظت، اسلامی لشکر کی تیاری وغیرہ کا کام تو ہو جائے گا۔ مگر دین کے کام (مثلاً جمعہ اور عید کی نمازیں قائم کرنے وغیرہ) میں خلل پڑے گا۔ (کیونکہ ان کاموں کے لئے امام ہونا ضروری ہے)، حالانکہ یہی (امور دین کا انتظام ہی امام مقرر کرنے سے) اہم مقصود ہے۔ پھر اگر کہا جائے کہ اس بات کی بناء پر جو ذکر کی گئی کہ مدت خلافت تیس سال ہے خلفاء راشدین کے بعد زمانہ امام سے خالی ہوگا تو پوری امت گناہگار ہوگی۔ اور (حدیث مذکور کی روسے) ان سب کی موت جاہلیت کی موت ہوگی۔ ہم جواب دینگے کہ پہلے گذر چکا ہے کہ خلافت کاملہ مراد ہے۔ اور اگر مان

لیا جائے اگر مطلق خلافت مراد ہے) تو دوسرا جواب یہ ہے کہ، شاید دورِ خلافت ختم ہو جائے گا دورِ امامت ختم نہ ہوگا۔ اس بناء پر کہ امامت عام ہے خلافت سے، لیکن یہ اصطلاح ہم نے لوگوں سے نہیں پائی۔ بلکہ بعض شیعہ (اس کے برعکس) یہ کہتے ہیں کہ خلیفہ عام ہے اور اسی وجہ سے وہ ائمہ ثلاثہ کی خلافت کے تو قائل ہیں ان کی امامت کے قائل نہیں۔ رہا خلفاء عباسیہ کے بعد تو یہ بات باعثِ اشکال ہے

تشریح ماتن ؒ نے مذکورہ متن میں مسلمانوں کے خلیفہ یا امام کے فرائض منصبی بیان فرمائے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ احکامِ اسلام کا اجراء، حدود شریعت کا نفاذ، اصولِ دین کی تبلیغ علوم شریعت کی اشاعت، فصلِ خصومات، قیامِ امن و امان، دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت وغیرہ خلیفۂ اسلام کے فرائض منصبی ہیں۔ غرض مذہب و سیاست کے تمام علمی و عملی کمالات میں مسلمانوں کے خلیفہ کو رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کا صحیح جانشین ہونا چاہیئے۔ جب مسلمانوں کا خلیفہ ان اوصاف کے ساتھ متصف ہوگا تو اس کی خلافت کو خلافتِ راشدہ یا خلافت علیٰ منہاج النبوت کہا جائے گا۔

ماسبق میں گذر چکا ہے کہ جمہور اہلِ اسلام امام یا خلیفہ کا تقرر ضروری سمجھتے ہیں۔ مگر علامہ ابن خلدون نے مقدمہ میں ایک ایسے گروہ کا بھی ذکر کیا ہے جو خلیفہ کا تقرر ضروری نہیں سمجھتا۔ معتزلہ میں سے اصم اور بعض خوارج اسی گروہ میں شامل ہیں۔ ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ امت میں قانون الٰہی کا رواج ہو۔ لیکن جب یہ قانون دستور کی حیثیت اختیار کرلے اور ملک میں امن و امان قائم ہو جائے تو کسی امام اور خلیفہ کی ضرورت نہیں۔ بلکہ ہر علاقہ میں جو شخص اثر و رسوخ رکھنے والا ہو یا ایسا شخص جس کو تمام بلادِ اسلامیہ پر ریاست عامہ حاصل ہو کافی ہے خواہ امامت کے شرائط اس کے اندر موجود ہوں یا نہ ہوں۔

دراصل خلفاء راشدین کے بعد کے خلفاء میں بادشاہت کے اثرات سے جو اخلاقی کمزوریاں پیدا ہوئیں ان سے متاثر اور بددل ہوکر ان لوگوں نے یہ مذہب اختیار کیا۔ یہ نقطۂ نظر اس بناء پر باطل ہے کہ ایسے شخص سے امن و امان جیسے بعض دنیوی مسائل بھلے ہی حل ہو جائیں، مگر دین کے بہت سارے کام مثلاً اقامت حدود وغیرہ جو امام اور خلیفہ سے ہی انجام پاسکتے ہیں معطل ہوکر کے رہ جائیں گے۔ حالانکہ احکام دین کا اجراء ہی خلیفہ و امام کے تقرر کا سب سے بڑا مقصد ہے۔

قولہ: فعلیٰ ما ذکرھن ان مدۃ الخلافۃ الخ یعنی جب مدت خلافت حضور کی وفات کے بعد تیس سال تک ہی رہی ہے تو پھر اس کے بعد کا زمانہ امام اور خلیفہ سے خالی ہوگا اور پوری امت ترکِ واجب کی وجہ سے گناہ گار ہوگی اور حدیث "من مات ولم یعرف امام زمانہ فقد مات میتۃ جاھلیۃ" کی رو سے اس کی موت جاہلیت کی موت ہوگی۔ لیکن ماسبق میں جب یہ گذر چکا

کہ حضور کے ارشاد "الخلافۃ بعدی ثلثون عاماً" میں خلافت سے مراد خلافتِ کاملہ اور خلافت راشدہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ متواتر اور مسلسل خلافت راشدہ کا دور تیس سال رہے گا۔ اس کے بعد درمیان میں حکومت و بادشاہت کے حائل ہوتے رہنے سے یہ تسلسل ٹوٹ جائے گا لیکن پھر بھی خلفاء راشدین وقتاً فوقتاً ہوتے رہیں گے تو اب یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ مگر شارح رحمۃ اللہ علیہ کا اس اعتراض کو ذکر کرنے کا منشا جواب مذکور کا اعادہ کرکے اس پر دوسرے جواب کا عطف کرنا ہے۔ دوسرا جواب امام اور خلیفہ کے درمیان فرق پر مبنی ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ خلیفہ وہ ہے جس کی حکومت نبی علیہ السلام اور خلفاء راشدین کی سنت کے مطابق ہو اور امام عام ہے کیونکہ امام وہ شخص ہے جس کو عامۃ المسلمین پر اقتدار حاصل ہو، چاہے وہ خلفاء راشدین کی سنت پر ہو یا نہ ہو تو حدیث کے مطابق تیس سال پر دور خلافت ختم ہو گیا لیکن دور امامت ختم نہیں ہوا۔ لیکن یہ فرق متکلمین اہل السنت سے منقول نہیں بلکہ بعض شیعہ اس کے برعکس خلیفہ کو عام مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خلیفہ سے مراد سلطان ہے عام ازیں کہ وہ عادل ہو یا ظالم ہو۔ برخلاف امام کے کہ وہ ان کے بارہ اماموں میں سے ایک ہوگا جو سب کے سب معصوم ہیں۔ اسی بناء پر وہ ائمہ ثلاثہ ابوبکرؓ و عمرؓ اور عثمانؓ کی خلافت کے تو قائل ہیں۔ چنانچہ انھیں خلیفۂ اول، خلیفہ دوم اور خلیفۂ سوم سے تعبیر کرتے ہیں مگر ان کی امامت کے قائل نہیں۔ اس لئے یہ دوسرا جواب مخدوش ہے اور پہلا ہی جواب درست ہے۔ پھر بھی خلفاء عباسیہ کے بعد کے زمانہ کے اعتبار سے اشکال باقی رہے گا۔ اس لئے کہ ان کے بعد خلافت کاملہ یا ناقصہ کسی قسم کی خلافت کا وجود نہیں کیونکہ خلافتِ کاملہ تو از روئے حدیث حضرت علی یا حسن بن علی رضی پر ہی ختم ہو گئی اور خلافتِ ناقصہ کا اس لئے وجود نہیں کہ خلفاء عباسیہ کے بعد تمام بلاد اسلام پر کسی قریشی کو ریاستِ عامہ حاصل ہی نہیں ہوئی اور غیر قریشی کو خلیفہ مقرر کرنا حدیث "الائمۃ من قریش" کی رو سے جائز نہیں۔ لہٰذا امت ترکِ واجب کی وجہ سے گناہ گار ہو گی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ وعید ترکِ اختیاری پر ہے اور امت اختیاری طور پر نصب امام کے ترک کی مرتکب نہیں، بلکہ اضطراری طور پر، دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث "من مات ولم یعرف امام زمانہ" میں امام سے خود نبی علیہ السلام کی ذات مراد ہے۔

ثم ینبغی ان یکون الامام ظاهراً لیرجع الیه، فیقوم بالمصالح، لیحصل ماهو الغرض من نصب الامام لا مختفیاً من اعین الناس خوفاً من الاعداء، وما للظلمة من الاستیلاء ولا منتظراً خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع موادّ الشر والفساد

واختلال نظام اهل الظلم والعناد، كما زعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله علي رض، ثم ابنه الحسن رض، ثم اخوه الحسين رض، ثم ابنه علي زين العابدين، ثم ابنه محمد الباقر، ثم ابنه جعفر الصادق، ثم ابنه موسى الكاظم، ثم ابنه علي الرضا، ثم ابنه محمد تقي، ثم ابنه علي النقي، ثم ابنه الحسن العسكري، ثم ابنه محمد القاسم المنتظر المهدي، وقد اختفى خوفاً من اعدائه وسيظهر، فيملأ الدنيا قسطاً وعدلاً، كما ملئت جوراً وظلماً، ولا امتناع في طول عمره، وامتداد ايام حيوته كعيسى والخضر وغيرهما، وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام، وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم، بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس، ولا يدعون الامامة وايضاً فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد، وانقيادهم له اسهل۔

ترجمہ پھر امام کو ظاہر ہونا چاہیئے تاکہ اس کی طرف رجوع کیا جا سکے اور وہ لوگوں کی بھلائی کے کام انجام دے تاکہ وہ چیز حاصل ہو جو امام کے تقرر سے مقصود ہے۔ دشمنوں اور ظالموں کے غلبہ سے خوف کیوجہ سے روپوش نہ ہو اور نہ ہی زمانہ کے (احوال) درست ہو جانے اور شر و فساد کا مادہ ختم ہو جانے اور ظلم و عناد والوں کے نظام کا خاتمہ ہو جانے کے وقت اس کے ظہور کا انتظار کیا جانے والا ہو۔ ایسا نہیں جیسا کہ شیعہ بالخصوص شیعہ امامیہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد امام برحق حضرت علی رض ہیں۔ پھر ان کے بیٹے حسن رض پھر حسن رض کے بھائی حسین رض پھر حسین رض کے بیٹے علی زین العابدین پھر ان کے بیٹے محمد باقر پھر ان کے بیٹے جعفر صادق پھر ان کے بیٹے موسیٰ کاظم پھر ان کے بیٹے علی رضا۔ پھر ان کے بیٹے محمد تقی پھر ان کے بیٹے علی نقی پھر ان کے بیٹے حسن عسکری۔ پھر ان کے بیٹے محمد قاسم ہیں جن کے ظہور کا انتظار ہے وہی مہدی ہیں۔ اور وہ دشمنوں کے خوف سے روپوش ہو گئے ہیں جلد ہی ان کا ظہور ہو گا اور دنیا کو وہ عدل و انصاف سے بھر دینگے۔ جس طرح اس وقت ظلم سے بھری ہے اور ان کی عمر کے طویل ہونے اور ان کی زندگی کے ایام دراز ہونے میں کوئی استحالہ نہیں جیسے عیسیٰ اور خضر علیہما السلام وغیرہ۔ اور آپ خوب واقف ہیں کہ امام کا روپوش ہونا اور اس کا معدوم ہونا ان اغراض کے حاصل نہ ہونے میں برابر ہے

جو امام کے وجود سے مقصود ہیں اور اس بات سے (بھی واقف ہیں) کہ دشمنوں سے خائف ہونا اس طرح روپوش ہونے کا مقتضی نہیں ہے کہ ان کا صرف نام موجود ہو بلکہ زیادہ سے زیادہ دعوئ امامت کو پوشیدہ رکھنے کا مقتضی ہوگا۔ جیسا کہ ان کے باپ دادوں کے بارے میں (ہمیں معلوم ہے) کہ وہ لوگوں کے سامنے تھے اور امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے۔ نیز زمانہ کے فساد اور رائیوں کے اختلاف اور ظالموں کے غلبہ کے وقت لوگوں کو امام کی ضرورت شدید ہے اور لوگوں کے لئے اس (امام) کی اطاعت آسان ہے۔

۱۱۴

تشریح شیعہ امامیہ کا عقیدہ ہے کہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد سلسلۂ امامت حضرت علی رض سے شروع ہو کر بارھویں امام حضرت مہدی پر ختم ہو گیا جو دشمنوں کے خوف سے ۲۰۵ھ یا ۲۰۶ھ میں ایک غار میں پوشیدہ ہو گئے اس غار کا نام سُرّمن رأیٰ ہے یہ لوگ ہر سال ایک مقررہ تاریخ میں اس غار کے دروازے پر جمع ہو کر ان کے خروج کا انتظار کرتے ہیں۔ یہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ جب دنیا سے شر وفساد کا خاتمہ ہو جائے گا اور اہلِ باطل کا نظام زائل ہو جائے گا۔ اس وقت حضرت مہدی ظاہر ہوں گے۔ اور دنیا کو عدل وانصاف سے بھر دینگے۔ ماتن رح نے ان کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ امام کو لوگوں پر ظاہر ہونا چاہیئے۔ ان کی نگاہوں سے روپوش نہ ہونا چاہیئے تاکہ ضرورت کے وقت لوگ اس کی طرف رجوع کر سکیں اور لوگوں کے درمیان رہ کر اسے ان کی ضروریات کا پتہ چلے۔ اور ان کی بہتری کے کام کرے جو امام کے تقرر سے مقصود ہے۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے امام غائب کے عقیدہ کے بطلان پر اپنے قول وَانت خبیر الخ سے تین دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ جو اغراض تقرر امام سے مطلوب ہیں مثلاً اقامت حدود وغیرہ ان کے حاصل نہ ہونے کے سلسلہ میں امام کا غائب اور روپوش ہونا اور نئے سرے سے اس کا معدوم ہونا دونوں برابر ہے۔ دوسری دلیل یہ کہ دشمنوں کا خوف اس طرح غائب ہونے کا مقتضی نہیں ہے کہ اس کے نام کے علاوہ کسی چیز کا وجود نہ ہو۔ زیادہ سے زیادہ اس بات کا مقتضی ہو سکتا ہے کہ عام لوگوں سے اپنے دعوئ امامت کو مخفی رکھے۔ جیسا کہ ان کے آباء میں سے بعض مثلاً حسن عسکری لوگوں کے سامنے اور ان کے درمیان رہتے تھے مگر امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اہلِ زمانہ میں فساد اور بگاڑ اور ظالموں کے غلبہ کے وقت لوگوں کو امام کی حاجت زیادہ ہے اور ایسے وقت میں ان کے لئے امام کی اطاعت اور فرماں برداری بہ نسبت اس وقت کے زیادہ آسان ہے۔ جب دنیا سے شر وفساد کا مادّہ ختم ہو جائے گا۔ اور اہل باطل کا نظام زائل ہو جائے گا۔

ویکون من قریش ولا یجوز من غیرهم، ولا یختص ببنی هاشم واولاد علیؓ یعنی یشترط ان یکون الامام قریشیا لقوله علیه السلام الائمة من قریش. وهذا وان کان خبرًا واحدًا، لکن لما رواه ابوبکر محتجاً به علی الانصار، ولم ینکره واحد فصار مجمعاً علیه، ولم یخالف فیه الا الخوارج وبعض المعتزلة، ولا یشترط ان یکون هاشمیًا اوعلویا لما ثبت بالدلائل من خلافة ابی بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ مع انهم لم یکونوا من بنی هاشم وان کانوا من قریش فان قریشا اسم لاولاد نضر بن کنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله علیه السلام فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرة بن کعب بن لوی بن غالب بن فهر بن مالک بن نضر بن کنانة بن خزیمة بن مدرکة بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، فالعلویة والعباسیة من هاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب، وابوبکر قریشی لانه ابن ابی قحافة عثمان بن عامر بن عمر بن تیم بن مرة بن کعب بن لوی، وکذا عمرؓ لانه ابن الخطاب بن نفیل بن عبد العزّیٰ بن ریاح بن عبد الله بن قرط بن زراح بن عدی بن کعب، وکذا عثمان لانه بن عفان بن ابی العاص بن امیة بن عبد شمس بن عبد مناف

ترجمہ اور امام قریش میں سے ہونا چاہیئے، غیر قریش میں سے جائز نہیں اور بنی ہاشم اور اولاد علیؓ کے ساتھ مخصوص نہیں، یعنی امام کا قریشی ہونا شرط ہے نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ امام قریش میں سے ہوں اور یہ حدیث اگرچہ خبر واحد ہے مگر جب ابوبکرؓ نے اس کو انصار کے مقابلہ میں بطور استدلال پیش کیا اور کسی نے اس کا انکار نہیں کیا تو یہ متفق علیہ ہوگی اور اس شرط میں خوارج اور بعض معتزلہ کے علاوہ کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ البتہ ہاشمی یا علوی ہونا شرط نہیں ہے۔ کیونکہ دلائل سے ابوبکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ رضی اللہ عنہم کی خلافت ثابت ہے۔ باوجودیکہ وہ بنی ہاشم میں سے نہیں تھے اگرچہ وہ قریش میں سے تھے۔ کیونکہ قریش نضر بن کنانہ کی اولاد کا نام ہے اور ہاشم نبی علیہ السلام کے دادا عبد المطلب کے باپ ہیں۔ اس لئے نبی علیہ السلام کا نسب اس طرح ہے۔ محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن

نزار بن معد بن عدنان، تو علویہ اور عباسیہ ہاشم کی نسل سے ہیں اس لئے کہ عباس اور حضرت علیؓ کے باپ، ابوطالب دونوں عبدالمطلب کے بیٹے ہیں (اور عبدالمطلب ہاشم کے بیٹے ہیں) اور ابوبکر قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلۂ نسب اس طرح ہے۔ عبداللہ ابوبکر صدیق بن ابی قحافہ عثمان بن عامر بن عمر بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی، اسی طرح عمر بھی (قریشی ہیں) اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے۔ عمر بن خطاب بن نفیل بن عبدالعزّیٰ بن رباح بن عبداللہ بن قرط بن زراح بن عدی ابن کعب، اور اسی طرح سے عثمان بھی قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے۔ عثمان بن عفان ابن ابی العاص ابن امیہ ابن عبد شمس ابن عبد مناف۔

تشریح ۱۱۵ دنیا کے سبھی عقلاء یہ تسلیم کرتے ہیں کہ قوم کا سردار ایسا شخص ہونا چاہیئے، جو عاقل، بالغ آزاد، مرد، بہادر اور عقلمند ہو۔ مگر اسلام نے ان مذکورہ شرائط پر جو عقلاً ضروری ہیں بعض دیگر شرائط کا بھی اضافہ کیا ہے۔ جن میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مسلمانوں کا امام یا خلیفہ قریش میں سے ہونا چاہیئے۔ خوارج اور بعض معتزلہ نے اور قاضی ابوبکر باقلانی اور ابن خلدون نے اس شرط سے انکار کیا ہے۔ جب کہ حدیث "الائمۃ من قریش" مؤیدین اور منکرین دونوں کے نزدیک ثابت ہے۔ منکرین کے دلائل یہ ہیں (۱) نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم مساواتِ انسانی کے علمبردار تھے آپ نے انسانوں کے بنائے ہوئے تمام خاندانی امتیازات کو مٹا دیا۔ پھر یہ کیونکر ممکن تھا کہ خلافت کو قریش کے ساتھ مخصوص کر کے ان غیر اسلامی امتیازات کے نشانات باقی رکھتے۔ (۲) نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "اسمعوا واطیعوا وان ولّی علیکم عبد حبشی ذو زبیبۃ" ترجمہ۔ اگر ایک حقیر صورت حبشی غلام بھی تم پر حاکم بنا دیا جائے تو اس کی بات سنو اور اطاعت کرو۔ (۳) حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا، لو کان سالم مولی حذیفۃ حیًّا، لولیتہ ترجمہ۔ اگر حذیفہ کے غلام سالم زندہ ہوتے تو میں انھیں ولی عہد بناتا۔ ان ارشادات سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے قریشی ہونے کی شرط کا اعتبار ضروری سمجھا اور نہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے۔ (۴) حدیث "الائمۃ من قریش" کوئی حکم نہیں ہے بلکہ پیشین گوئی ہے جو آپ نے خلافت کے متعلق فرمائی اور یہ پیشین گوئی صحیح ثابت ہوئی کہ عرصۂ دراز تک قریش ہی میں سے خلفاء ہوتے رہے۔ شرطِ قریشیت کے مؤیدین کے دلائل یہ ہیں (۱) سقیفہ بنی ساعدہ میں جب مسئلہ خلافت میں اختلاف ہوا اور انصار نے اپنی خلافت کا استحقاق جتایا تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے انصار کے مقابلہ میں حجت کے طور پر حدیث "الائمۃ من

قریش " پڑھی جو اگرچہ خبر واحد ہے مگر صحابہ میں سے جب کسی نے اس سے انکار نہیں کیا تو متفق علیہ ہو گئی اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ کرام نے حدیث مذکور کو پیشین گوئی قرار نہیں دیا بلکہ حکم کی حیثیت سے تسلیم کیا اور فرمان رسول کے سامنے ان کی گردنیں جھک گئیں (۲) اسلام بیشک مساوات انسانی کا علمبردار ہے۔ لیکن اسلام اختلاف اوصاف کے لحاظ سے اختلاف مراتب کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ مثلاً علماء کی غیر علماء پر، مردوں کی عورتوں پر برتری نص سے ثابت ہے (۳) عبد حبشی کی اطاعت کے متعلق جو حدیث ہے وہ انتخاب خلیفہ سے متعلق نہیں بلکہ وہ یہ بتلاتی ہے کہ اگر غیر مستحق خلیفہ ہو جائے تو اس وقت مسلمانوں کا طریقۂ عمل کیا ہونا چاہیئے۔ رہا حذیفہ کے غلام سالم کے متعلق حضرت عمرؓ کا اثر چونکہ صرف قول صحابی ہی کی حیثیت کا اثر رکھتا ہے اس لئے حجت نہیں بن سکتا۔ حقیقت یہ ہے کہ قریشی ہونا شرط استحقاق نہیں، بلکہ شرط احقیت ہے۔ یعنی اگر مسلمان اپنے خلیفہ اور امام کا انتخاب شوریٰ کے ذریعہ کریں اور جملہ شرائط میں قریشی اور غیر قریشی دونوں امیدوار برابر ہوں تو قریشی کو ترجیح دیجائے گی۔ مثلاً نماز کی امامت کے دو امیدوار ہوں اور دونوں تمام اوصاف میں برابر ہوں۔ مگر ایک نسبی اعتبار سے اشرف ہو تو اسی کو امام بنایا جائے گا۔ سو جب امامت صغریٰ میں نسبی شرافت کا اعتبار کیا گیا ہے تو امامت کبریٰ کے اندر اعتبار کرنے میں کیا حرج ہے مگر چونکہ وجہ ترجیح ہے وجہ استحقاق نہیں اس لئے اگر نظر انداز ہو جائے تو انعقاد خلافت میں کوئی نقص پیدا نہ ہوگا۔ جس طرح امامت نماز میں نسبی شرافت رکھنے والے کو نظر انداز کر دینے سے نماز کی صحت میں کوئی خرابی پیدا نہیں ہوتی۔

ولا یشترط فی الامام ان یکون معصوماً لما مر من الدلیل علی امامۃ ابی بکرؓ مع عدم القطع بعصمتہ، وایضا الاشتراط ھو المحتاج الی الدلیل، واما فی عدم الاشتراط فیکفی فیہ عدم دلیل الاشتراط، واحتج المخالف بقولہ تعالیٰ لا ینال عھدی الظالمین، وغیر المعصوم ظالم فلا ینالہ عھد الامامۃ، والجواب المنع، فان الظالم من ارتکب معصیۃ مسقطۃ للعدالۃ مع عدم التوبۃ والاصلاح، فغیر المعصوم لا یلزم ان یکون ظالما، وحقیقۃ العصمۃ ان لا یخلق اللہ تعالیٰ فی العبد الذنب مع بقاء قدرتہ واختیارہ، وھذا معنی قولھم ھی لطف من اللہ تعالیٰ یحملہ علی فعل الخیر ویزجرہ عن الشر مع بقاء الاختیار تحقیقا للابتلاء، ولھذا قال الشیخ ابو منصور الماتریدی العصمۃ لا تزیل المحنۃ وبھذا یظھر فساد قول من قال انھا خاصیۃ فی نفس الشخص او فی بدنہ یمتنع بسببھا صدور الذنب، کیف ولو

كان الذنب ممتنعا، لما صح تكليفه بترك الذنب، ولما كان مثابا عليه۔

ترجمہ اور امام کے اندر اس کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے۔ بوجہ اس دلیل کے جو ابو بکر کی امامت پر گذر چکی باوجود ان کے معصوم ہونے کا یقین نہ کرنے کے۔ اور نیز شرط ہونا محتاج دلیل ہے اور شرط نہ ہونے کے بارے میں شرط کی دلیل نہ ہونا ہی کافی ہے اور مخالف نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لاینال عهدی الظالمین" سے استدلال کیا ہے اور غیر معصوم ظالم ہے تو اس کو عہدِ امامت نہیں ملے گا اور جواب نہ تسلیم کرنا ہے اس لئے کہ ظالم وہ شخص ہے جو ایسی معصیت کا مرتکب ہو جو عدالت کو ساقط کرنے والی ہے۔ توبہ اور اصلاح احوال نہ کرنے کے ساتھ تو غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر گناہ پیدا نہ کرے۔ اس کی قدرت اور اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ۔ اور یہی مطلب ہے مشائخ کے اس قول کا کہ (عصمت) اللہ تعالیٰ کا لطف ہے جو بندہ کو بھلائی کرنے پر اکساتی ہے اور شر سے روکتی ہے اختیار کے باقی رہنے کے تھا۔ آزمائش کو موجود رکھنے کے لئے اور اسی وجہ سے شیخ ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ عصمت آزمائش کو ختم نہیں کرتی۔ اور اسی سے ان لوگوں کے قول کا غلط ہونا ظاہر ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ عصمت کسی شخص کے نفس میں یا اس کے بدن میں ایسی خاصیت ہے جس کے سبب گناہ کا صادر ہونا محال ہو جاتا ہے۔ بھلا کیسے محال ہو سکتا ہے اگر محال ہوتا۔ تو ترکِ گناہ کا اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا۔ اور ترکِ گناہ پر وہ ثواب نہ دیا جاتا۔

تشریح ۱۱۶ شیعہ امامیہ اور اسماعیلیہ کے نزدیک امام کا معصوم ہونا شرط ہے۔ دلیل یہ کہ غیر معصوم ظالم ہے اور ظالم عہدِ امامت کا اہل نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "لا ینال عهدی الظالمین" یعنی میرا عہدِ امامت ظالموں کو نہیں ملے گا۔ معلوم ہوا کہ غیر معصوم امام نہیں ہو سکتا۔ بلکہ امامت کے لئے عصمت شرط ہے۔ دراصل اس شرط سے ان کا مقصد حضرت ابو بکرؓ کو ظالم قرار دے کر امامت کے لئے نا اہل ثابت کرنا ہے اہلِ سنت والجماعت کے نزدیک امام کا معصوم ہونا شرط نہیں۔ دلیل یہ کہ اگر امام کا معصوم ہونا شرط ہوتا تو حضرات صحابہ کا ابو بکرؓ کی امامت پر اجماع نہ ہوتا کیونکہ ان کی عصمت ثابت نہیں۔ حالانکہ ابو بکر کی امامت پر صحابہ کا اجماع ثابت ہے۔ معلوم ہوا کہ امام کا معصوم ہونا شرط نہیں۔ نیز امامت کے واسطے عصمت شرط ہونے کی کوئی صحیح دلیل نہیں۔ رہی شیعہ کی پیش کردہ دلیل تو اس کا پہلا مقدمہ کہ غیر معصوم ظالم ہے قابلِ تسلیم نہیں۔ کیونکہ ظالم وہ شخص ہے جو کسی ایسی معصیت کا ارتکاب کرے جس سے اس کی عدالت

ساقط ہوجائے اور نہ توبہ کرے نہ اپنے حال کی اصلاح کرے۔ ایسی صورت میں غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک شخص نے کسی معصیت کا ارتکاب کیا۔ جس کی وجہ سے وہ معصوم نہیں رہا۔ لیکن اس نے توبہ کرلی اور آئندہ اپنے احوال کی اصلاح کرلی جس کی بناء پر وہ ظالم بھی نہیں رہا۔ اسی طرح ارشاد الٰہی "لا ینال عہدی الظالمین" میں عہد سے عہد امامت نہیں بلکہ عہد نبوت مراد ہے۔

قولہ: وحقیقۃ العصمۃ الخ شارحؒ نے جو ذکر کیا وہ عصمت کی تعریف نہیں بلکہ اس کا مآل اور نتیجہ ہے۔ ورنہ عصمت سے مراد گناہوں پر قدرت ہونے کے باوجود ان سے اجتناب کا ملکہ حاصل ہونا ہے اور چونکہ یہ ملکہ محض اللہ تعالیٰ کے لطف اور اس کی مہربانی سے حاصل ہوتا ہے اس لئے بعض نے اس کی تعریف لطف من اللہ یحملہ علی الطاعۃ الخ سے بھی کی ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ عصمت اللہ کی مہربانی سے حاصل ہونے والی ایسی قوت ہے جو بندہ کو طاعت پر ابھارتی ہے اور برائی سے باز رکھتی ہے، باایں ہمہ اس کی قدرت اور اس کا اختیار باقی رہتا ہے تاکہ بندہ کی آزمائش ہو۔ اور عصمت کے معنیٰ میں قدرت و اختیار کا باقی رہنا شرط ہونے ہی کی وجہ سے شیخ ابومنصور ماتریدی نے فرمایا کہ عصمت تکلیف کو زائل نہیں کرتی اور بندہ معصوم ہونے کے باوجود احکام کا مکلف رہتا ہے۔ اور جب عصمت کے معنیٰ میں قدرت و اختیار کا بقاء شرط ہے تو اس سے بعض شیعہ کے اس قول کا فساد واضح ہوجاتا ہے کہ عصمت انسان کے نفس یا بدن میں ایسی خاص صفت ہے جس کے سبب اس سے گناہ کا صدور محال ہوجاتا ہے اور اس کو گناہ پر قدرت نہیں رہتی۔ وجہ فساد دو ہیں اول یہ کہ اگر گناہ کا صدور محال ہوتا تو ترکِ گناہ کا مکلف نہ ہوتا۔ حالانکہ معصوم بھی ترکِ گناہ کا مکلف ہے۔ معلوم ہوا کہ معصوم سے گناہ کا صدور محال نہیں۔ دوم یہ کہ اگر معصوم سے گناہ کا صدور محال ہوتا تو ترکِ گناہ پر وہ مستحق ثواب نہ ٹھہرایا جاتا۔ حالانکہ وہ مستحق ثواب ہے۔ معلوم ہوا کہ معصوم سے گناہ کا صدور محال نہیں ہے۔

قال ولا ان یکون افضل من اھل زمانہ لان المساوی فی الفضیلۃ بل المفضول الاقل علما وعملا ربما کان اعرف بمصالح الامامۃ، ومفاسدھا، واقدر علی القیام بمواجبھا، خصوصًا اذا کان نصب المفضول ادفع للشر وابعد عن اثارۃ الفتنۃ ولھذا جعل عمرؓ الامامۃ شوریٰ بین الستۃ مع القطع بان بعضھم افضل من بعض، فان قیل کیف یصح جعل الامامۃ شوریٰ بین الستۃ مع انہ لا یجوز نصب امامین فی زمان واحدٍ، قلنا غیر الجائز ھو نصب امامین مستقلین

تجب طاعۃ کل منھما علی الانفراد، لما یلزم فی ذالک من امتثال احکام متضادۃ واما فی الشوریٰ فالکل بمنزلۃ امام واحدٍ

ترجمہ اور یہ بھی شرط نہیں ہے کہ امام اپنے زمانہ کے تمام لوگوں سے افضل ہو۔ اس لئے کہ برابر درجہ کی فضیلت رکھنے والا بلکہ مفضول جو کم علم و عمل والا ہو بعض دفعہ امامت کے مصالح اور مفاسد سے زیادہ واقف ہوتا ہے اور اس کے فرائض کی انجام دہی پر زیادہ قادر ہوتا ہے۔ بالخصوص اس وقت کہ جب مفضول کو مقرر کرنا شر کو دفع کرنے والا اور فتنہ انگیزی سے دور ہو۔ اسی لئے حضرت عمرؓ نے امامت چھ آدمیوں کی باہمی شوریٰ کو قرار دیا۔ اس بات کا یقین رکھنے کے باوجود کہ ان میں سے بعض دوسرے بعض سے افضل تھے۔ پس اگر کہا جائے کہ چھ آدمیوں کی شوریٰ کو امامت قرار دینا کیونکر صحیح ہوگا۔ باوجود اس کے کہ ایک وقت میں دو مستقل امام مقرر کرنا جائز نہیں۔ جواب یہ ہے کہ ناجائز ایسے دو مستقل اماموں کا تقرر ہے کہ جن میں سے ہر ایک کی اطاعت مستقل طور پر واجب ہو۔ اس لئے کہ اس صورت میں متضاد احکام کی تعمیل لازم آئے گی۔ رہا شوریٰ کی صورت میں تو سب (ارکانِ شوریٰ) امام واحد کے حکم میں ہیں۔

تشریح شیعہ امام کے لئے اپنے زمانہ کے تمام لوگوں سے افضل ہونا شرط قرار دیتے ہیں مقصد ان کا بارہ ائمہ کے علاوہ حضرات ابوبکر و عمر، اور عثمان رضی اللہ عنہم کی امامت کو باطل قرار دینا ہے۔ کیونکہ افضلیت صرف نص سے معلوم ہوسکتی ہے اور ان کے بقول بارہ ائمہ کے علاوہ کسی کی افضلیت کے بارے میں کوئی نص نہیں۔ لیکن اہل السنت والجماعت کے نزدیک امام کا تمام اہلِ زمانہ سے افضل ہونا شرط نہیں۔ اس لئے کہ بعض دفعہ برابر درجہ کی فضیلت رکھنے والا۔ بلکہ فضیلت میں کمتر شخص اپنے سے افضل کے مقابلہ میں امامت کے مصالح اور مفاسد سے زیادہ واقف اور اپنی قوت و شوکت کی وجہ سے امامت کے فرائض زیادہ بہتر طریقہ پر انجام دے سکتا ہے۔ جو امام کے تقرر سے مقصود ہے۔ بالخصوص اس وقت جبکہ افضل کو امام مقرر کرنے میں فتنہ ابھرنے کا اندیشہ ہو اور مفضول کو مقرر کرنے سے فتنہ دبتا ہو تو مفضول ہی کو مقرر کرنا افضل ہے اور اسی وجہ سے کہ امام کا اپنے ہم عصروں سے افضل ہونا شرط نہیں ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چھ آدمیوں کے باہمی مشورہ کو امامت قرار دیا۔ حالانکہ ان چھ میں سے بعض کا افضل ہونا حضرت عمرؓ کو معلوم تھا۔ معلوم ہوا کہ امام کا افضل ہونا شرط نہیں ہے۔

قولہ: فان قیل کیف یصح الخ یعنی ایک وقت میں دو اماموں کا تقرر جب جائز نہیں تو پھر

چھ آدمیوں کی مجلس شوریٰ کو امامت سپرد کرنا کیونکر درست ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ ناجائز ایسے دو اماموں کا تقرر ہے جن میں سے ہر ایک مستقل طور پر واجب الاطاعت ہو۔ اس لئے کہ اس صورت میں متضاد احکام کی تعمیل لازم آئے گی۔ اور شوریٰ کی صورت میں ہر ایک شخص مستقل امام نہیں ہوتا۔ یعنی انفرادی طور پر ہر ایک واجب الاطاعت نہیں ہوتا بلکہ پوری مجلس شوریٰ مل کر ایک امام کے حکم میں ہوتی ہے گویا مجلس، ایک شخص حکمی اور ہیئت حاکمہ ہے۔

علامہ تفتازانی رح کے اس سوال وجواب کو بعض شارحین نے بے ضرورت قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ حضرت عمر رض نے یہ چھ نفری مجلس کار امامت کی ذمہ داری کے لئے مقرر نہیں کی تھی بلکہ اس کا مقصد چھ افراد میں سے ایک کو امامت کے لئے منتخب کرنا تھا اس لئے یہ سوال ہی زائد از ضرورت ہے کہ چھ افراد کی مجلس شوریٰ کو امامت سپرد کرنا کیسے درست ہوگا۔

117

لیکن ہمارا خیال ہے کہ علامہ رح نے بہت اہم اور وزنی سوال قائم کیا ہے، کیونکہ جو مجلس امام کا نصب کرسکتی ہے، وہ اس سے کم درجہ کے امور کیوں انجام نہیں دے سکتی۔ بلکہ یہ کہنا چاہیئے کہ عصر حاضر میں مجلس شوریٰ کو ہیئت حاکمہ قرار دینے کا جو عمل زیر بحث آیا ہے علامہ تفتازانی نے اس کو خلافت راشدہ سے ثابت کر دیا ہے، کہ اگرچہ اس چھ نفری مجلس شوریٰ نے صرف تین ہی دن کے لئے کار امامت انجام دیا لیکن یہ بات ثابت ہوگئی کہ خلافت راشدہ میں مجلس شوریٰ ہیئت حاکمہ رہی ہے۔ واللہ اعلم۔

ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة اى مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا، اذ ما جعل الله للكافرين على المومنين سبيلا، والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر فى اعين الناس، والنساء ناقصات عقل ودين، والصبى والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف فى مصالح الجمهور سائسا اى مالكا للتصرف فى امور المسلمين بقوة رايه ورويته ومعونة باسه وشوكته قادرا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام۔

ترجمہ اور (امام کے لئے) یہ شرط ہے کہ ولایت مطلقہ کاملہ کا اہل ہو۔ یعنی مسلمان ہو آزاد ہو۔ مرد ہو عاقل ہو۔ بالغ ہو۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کو مسلمانوں پر (حکومت کرنے کی) کوئی راہ نہیں دی اور بندہ آقا کی خدمت میں مشغول ہے۔ لوگوں کی نگاہوں میں حقیر سمجھا جانے والا ہے اور عورتیں کم عقل اور کم دین والی ہیں۔ اور بچہ و مجنون انتظام اور عامۃ الناس کی بھلائی کے کام کرنے

سے قاصر ہیں۔ (وہ امام) منتظم ہو یعنی اپنی رائے اور فکر کی مضبوطی اور اپنی قوت و شوکت کی مدد سے مسلمانوں کے کام انجام دینے پر قابو رکھنے والا ہو۔ اپنے علم اور اپنے عدل اور اپنی کفایت اور شجاعت سے احکام نافذ کرنے اور دار الاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنے اور ظالم کو مظلوم سے انصاف دلانے پر قادر ہو۔ اس لئے کہ ان امور میں کوتاہی کرنا اس چیز میں مخل ہوگا جو تقرر امام سے مقصود ہے

تشریح جب ماتن رحمہ اللہ امامت کی ان شرائط کو بیان کر چکے جو مختلف فیہ ہیں تو اب ان شرائط کا ذکر فرما رہے ہیں جو متفق علیہ ہیں۔ پہلی شرط یہ کہ امام ولایت کاملہ کی اہلیت رکھتا ہو اور ولایت کاملہ کے حاصل ہونے کے لئے پانچ چیزیں ضروری ہیں اول یہ کہ مسلمان ہو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کافر کو مسلمان کے اوپر تصرف کی گنجائش نہیں دی ہے۔ دوم یہ کہ آزاد ہو اس لئے کہ غلام اپنے مولیٰ کے کام کاج میں مصروف ہوتا ہے۔ جبکہ امام کو مسلمانوں کے کام کے لئے فارغ ہونا چاہیئے۔ سوم یہ کہ مرد ہو۔ کیونکہ از روئے حدیث عورتیں کم عقل والی اور کم دین رکھنے والی ہوتی ہیں۔

نیز بخاری شریف میں روایت ہے کہ جب نبی علیہ السلام کو یہ بات معلوم ہوئی کہ فارس والوں نے اپنے اوپر کسریٰ کی لڑکی کو حاکم مان لیا ہے تو آپ نے فرمایا کہ وہ قوم کبھی کامیاب نہیں ہو سکتی جس نے اپنے اوپر عورت کو حاکم بنایا۔ نیز عورت کو پردہ میں رہنے اور مجمع عام میں نہ آنے کا حکم ہے۔ چہارم یہ کہ عاقل ہو اور پنجم یہ کہ بالغ ہو۔ اس لئے کہ مجنون اور بچہ امور کی تدبیر کرنے اور عامۃ الناس کی بھلائی کے کام کرنے سے عاجز ہیں دوسری شرط یہ کہ امام اپنی رائے اور فکر کی مضبوطی اور لوگوں کے دلوں میں اپنے رعب اور ظاہری قوت و شوکت کی وجہ سے مسلمانوں کے کام کرنے پر قابو رکھنے والا ہو۔ تیسری شرط یہ ہے کہ احکام شریعت کا علم رکھنے والا اور اپنے عمل صالح اور انصاف اور اصابت رائے اور اپنی شجاعت و بہادری کی وجہ سے احکام شرعیہ مثلاً حدود و قصاص وغیرہ نافذ کرنے اور مملکت اسلامیہ کی سرحدوں کی حفاظت کرنے اور ظالم سے مظلوم کو انصاف دلانے پر قادر ہو۔ کیونکہ یہی امامت کا مقصود ہے۔

ولا ینعزل الامام بالفسق ای لخروج عن طاعۃ اللہ والجور ای الظلم علی عباد اللہ تعالیٰ لانہ قد ظہر الفسق وانتشر الجور من الائمۃ والامراء بعد الخلفاء الراشدین والسلف کانوا ینقادون لہم، ویقیمون الجمع والاعیاد باذنہم، ولا یرون الخروج علیہم، ولان العصمۃ لیست بشرط الامامۃ ابتداءً، فبقاءً اولیٰ، وعن الشافعیؒ ان الامام ینعزل بالفسق والجور، وکذا کل قاض وامیر، واصل المسألۃ ان الفاسق لیس من اہل الولایۃ عند الشافعیؒ لانہ لا ینظر لنفسہ، فکیف ینظر لغیرہ،

وعند ابی حنیفۃ ہو من اہل الولایۃ حتی یصح للاب الفاسق تزویج ابنتہ الصغیرۃ والمسطور فی کتب الشافعیۃ ان القاضی ینعزل بالفسق بخلاف الامام، والفرق ان فی انعزالہ ووجوب نصب غیرہ اثارۃ الفتنۃ لمالہ من الشوکۃ، بخلاف القاضی، وفی روایۃ النوادر عن العلماء الثلاثۃ انہ لا یجوز قضاء الفاسق، وقال بعض المشائخ اذا قلد الفاسق ابتداء یصح، ولو قلد وہو عدل، ینعزل بالفسق، لان المقلد اعتمد علی عدالتہ فلم یرض بقضاءہ بدونہا، وفی فتاوی قاضی خان اجمعوا علی انہ اذا ارتشی لا ینفذ قضاؤہ فیما ارتشی، وانہ اذا اخذ القاضی القضاء بالرشوۃ لا یصیر قاضیا ولو قضی لا ینفذ قضاؤہ

ترجمہ اور فسق یعنی اللہ تعالیٰ کی طاعت سے خروج کی وجہ سے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کی وجہ سے امام معزول نہیں ہو جائے گا۔ اس لئے کہ خلفاء راشدین کے بعد ائمہ اور امراء سے فسق ظاہر ہوا اور ظلم عام ہوا اور سلف ان کی فرماں برداری کرتے تھے اور ان کی اجازت سے جمعہ اور عید کی نمازیں قائم کرتے تھے۔ اور ان کے خلاف بغاوت کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور اس لئے کہ امامت میں عصمت ابتداء میں شرط نہیں ہے تو بقاء کے لئے بدرجہ اولیٰ شرط نہیں ہوگی اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ امام فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا۔ اسی طرح ہر قاضی اور امیر۔ اور مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک فاسق ولایت کا اہل نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی ذات پر رحم نہیں کرتا تو دوسرے پر کیا رحم کرے گا اور کتب شافعیہ میں جو بات لکھی ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائیگا برخلاف امام کے، اور وجہ فرق یہ ہے کہ امام کے معزول ہونے اور اس کی جگہ دوسرے کے تقرر میں فتنہ کو ابھارنا ہے اس شوکت کی وجہ سے جو اس کو حاصل ہے برخلاف قاضی کے۔ اور علماء ثلاثہ سے نوادر کی روایت میں یہ منقول ہے کہ فاسق کا قاضی ہونا جائز نہیں اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ شروع ہی سے فاسق کو قاضی بنایا جائے تو صحیح ہو جائے گا۔ اور اگر قاضی بنایا گیا ایسے وقت میں جبکہ وہ عادل تھا تو فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا، اس لئے کہ قاضی بنانے والے نے اس کے عادل ہونے پر اعتماد کیا تھا تو بغیر عدالت کے اس کے قاضی ہونے پر راضی نہ ہوگا۔ اور فتاویٰ قاضی خاں میں ہے کہ فقہاء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جب قاضی رشوت لے تو اس کا فیصلہ اس مقدمہ میں کہ جس میں رشوت لی ہے نافذ نہ ہوگا۔ اور اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جب اس نے منصبِ قضاء ہی رشوت سے حاصل کیا ہو تو وہ قاضی نہیں ہوگا۔ اور اگر فیصلہ کرے گا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ فسق مثلاً زنا شراب خمر، بندوں پر ظلم و زیادتی وغیرہ کی وجہ سے امام معزول ہو جائے گا یا نہیں، تو احناف کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہو گا اس لئے کہ خلفاءِ راشدین کے بعد جو خلفاء اور ان کے ماتحت امراء ہوئے۔ ان میں بہت سے فسق کے مرتکب ہوئے اور انھوں نے بندوں پر ظلم و زیادتی کی۔ اس کے باوجود سلف نے ان کی اطاعت اور فرمانبرداری کی اور ان کے خلاف بغاوت کو جائز اور مناسب نہ سمجھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فسق کی وجہ سے وہ اپنے منصب امامت سے معزول نہیں ہوتے۔ ورنہ سلف کے نزدیک وہ واجب الاطاعت نہ ہوتے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ کسی کو امام بناتے وقت اس کا معصوم ہونا شرط نہیں تو بن جانے کے بعد امام باقی رہنے کے لئے گناہوں سے معصوم ہونا بدرجہ اولیٰ شرط نہ ہو گا۔ اور نوادر میں ائمۂ ثلاثہ امام ابو حنیفہ، اور امام ابو یوسف اور امام محمد سے روایت ہے کہ فاسق کا قاضی ہونا جائز نہیں۔ اور ہدایہ میں ہے کہ فاسق قاضی بن سکتا ہے مگر اس کو قاضی بنانا نہیں چاہیئے۔ اور امام شافعیؒ سے مروی ہے کہ فسق اور ظلم کی وجہ سے امام اور قاضی اور امیر اسی طرح ہر وہ شخص معزول ہو جائے گا جس کو مسلمانوں کا والی بنایا گیا ہو۔ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے درمیان اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک قضاء از قبیل ولایت ہے۔ جس کا معنیٰ ہے اپنی بات دوسرے پر نافذ کرنا خواہ وہ راضی ہو یا نہ ہو اور فاسق ولایت کا اہل نہیں تو قضاء کا بھی اہل نہیں ہو گا اور جب قضاء کا اہل نہیں تو امامت کا بدرجہ اولیٰ اہل نہیں ہو گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فاسق ولایت کی اہلیت رکھتا ہے۔ یہاں تک فاسق باپ اپنی نابالغہ لڑکی کا ولی ہے چنانچہ اگر اس کی مرضی کے بغیر اس کا نکاح کر دے تو نکاح صحیح ہے اور کتب شافعیہ میں علماء شافعیہ کا قول لکھا ہوا ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا مگر امام فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہو گا۔ وجہ فرق یہ بیان کیا ہے کہ قاضی کے معزول ہونے اور اس کی جگہ دوسرا قاضی مقرر کرنے میں کسی فتنہ کا خوف نہیں کیونکہ قاضی کے مقابلہ میں امام کے پاس زیادہ طاقت ہے۔ اگر قاضی اپنی جگہ دوسرے شخص کے مقرر کئے جانے کی وجہ سے کوئی فتنہ کھڑا کرے گا تو امام اپنی طاقت سے اس کو کچل دے گا۔ برخلاف امام کے کہ اس کے معزول ہونے اور اس کی جگہ دوسرے امام کے تقرر کی صورت میں فتنہ کا اندیشہ ہے۔ جیسے آسانی سے دبایا نہیں جا سکتا اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر کوئی شخص عادل ہونے کی حالت میں قاضی بنایا گیا تھا بعد میں وہ فسق میں مبتلا ہو گیا تو معزول ہو جائے گا۔ اس لئے کہ امام نے اس کو عادل ہونے کی بناء پر قاضی بنایا تھا تو فسق کی بناء پر اس کے عادل نہ رہنے کی صورت میں اس کے قاضی بنے رہنے پر وہ راضی نہ ہو گا۔ گویا کہ اس نے اس کے قاضی بنے رہنے کو اس کی عدالت پر معلق کر دیا تھا کہ جس طرح

تم اس وقت عادل ہو۔ اسی طرح آئندہ بھی اپنی عدالت پر برقرار رہے تو منصب قضاء پر برقرار رہو گے، ورنہ نہیں اور قضاء اور امارت کو شرط پر معلق کرنا جائز بھی ہے۔ اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ایک لشکر کی روانگی کے وقت جس کا امیر زید بن حارثہ کو بنایا تھا یہ ارشاد فرمایا تھا کہ اگر زید بن حارثہ شہید ہو جائیں تو جعفر تمہارے امیر ہوں گے اور اگر جعفر بھی شہید ہو جائیں تو عبد اللہ بن رواحہ تمہارے امیر ہوں گے۔ تو دیکھئے نبی علیہ السلام نے جعفر کی امارت کو زید بن حارثہ کی شہادت پر معلق فرمایا۔ اسی طرح قضاء کو بھی شرط پر معلق کرنا جائز ہے۔

وتجوز الصلوٰة خلف کل بر وفاجر لقوله علیه السلام صلوا خلف کل بر وفاجر، ولان علماء الامة کانوا یصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غیر نکیر، وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوٰة خلف المبتدع، فمحمول علی الکراهة اذ لا کلام فی کراهة الصلوٰة خلف الفاسق والمبتدع، هذا اذا لم یؤد الفسق او البدعة الی حد الکفر، اما اذا ادّی الیه، فلا کلام فی عدم جواز الصلوٰة خلفه، ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غیر مومن، لکنهم یجوّزون الصلوٰة خلفه، لما ان شرط الامامة عندهم عدم الکفر، لا وجود الایمان بمعنی التصدیق، والاقرار، والاعمال جمیعًا ویُصلی علی کل بر وفاجر اذا مات علی الایمان للاجماع، ولقوله علیه السلام لا تدعوا الصلوٰة علی من مات من اهل القبلة، فان قیل امثال هذه المسائل انما هی من فروع الفقه، فلا وجه لایرادها فی اصول الکلام، وان اراد ان اعتقاد حقیة ذالک واجب، وهذا من الاصول، فجمیع مسائل الفقه کذالک، قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الکلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة علی قانون اهل الاسلام وطریق اهل السنة والجماعة حاول التنبیه علی نبذ من المسائل التی یتمیز بها اهل السنة عن غیرهم مما خالفت فیه المعتزلة او الشیعة او الفلاسفة او الملاحدة او غیرها من اهل البدع والاهواء سواء کانت تلک المسائل من فروع الفقه او غیرها من الجزئیات المتعلقة بالعقائد۔

ترجمہ اور ہر ایک نیک و بد کے پیچھے نماز جائز ہے۔ نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو۔ اور اس لئے کہ علماء امت فاسقوں اور خواہشات

نفس کی پیروی کرنے والوں اور اہل بدعت کے پیچھے بلانکیر نماز پڑھتے رہے ہیں۔ اور بعض اسلاف سے بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے سے جو ممانعت منقول ہے۔ وہ کراہت پر محمول ہے۔ اس لئے کہ فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز کے مکروہ ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ یہ اس وقت ہے جب اس کا فسق اور اسکی بدعات حد کفر تک نہ پہونچائے۔ بہر حال جب حد کفر تک پہونچائے تو پھر اس کے پیچھے نماز کے ناجائز ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ پھر معتزلہ نے اگرچہ فاسق کو غیر مومن قرار دیا ہے۔ لیکن وہ بھی اس کے پیچھے نماز کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک امامت کی شرط کا فرنہ ہونا ہے نہ کہ ایمان بمعنی تصدیق اور اقرار اور اعمال تینوں چیزوں کا پایا جانا اور ہر نیک و بد کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی بشرطیکہ ایمان پر اس کی موت ہوئی ہو۔ ایک اجماع کی وجہ سے اور (دوسرے) نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اہل قبلہ میں سے اس شخص کی نماز جنازہ پڑھنی نہ چھوڑو۔ جو مرجائے۔ پس اگر کہا جائے کہ اس جیسے مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہیں۔ لہٰذا اصول کلام میں انھیں ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور اگر ماتن رح کی مراد یہ ہے کہ ان کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اور یہ اصول میں سے ہے۔ تو پھر فقہ کے تمام مسائل اسی طرح ہیں۔ ہم جواب دینگے کہ جب ماتن رح علم کلام کے مقاصد یعنی ذات واجب، صفات واجب، افعال واجب اور معاد اور نبوت اور امامت کے مباحث کو قانون اسلام اور اہل السنت والجماعت کے طریقہ پر بیان کرنے سے فارغ ہوگئے تو کچھ ایسے مسائل پر متنبہ کرنے کا ارادہ فرمایا۔ جن کی وجہ سے اہل السنت کو دیگر فرقوں سے امتیاز حاصل ہوتا ہے یعنی وہ مسائل جن میں معتزلہ یا شیعہ یا فلاسفہ یا ملاحدہ یا ان کے علاوہ اہل بدعت اور خواہش نفس کی پیروی کرنے والے فرقوں نے اہل السنت والجماعت کی مخالفت کی ہے۔ خواہ وہ مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہوں یا اس کے علاوہ جزئیات ہوں جن کا تعلق عقائد سے ہے۔

تشریح شیعہ جس طرح امامت کبریٰ یعنی خلافت میں امام اور خلیفہ کے معصوم ہونے کی شرط لگاتے ہیں اسی طرح امامت صغریٰ یعنی امامت نماز میں بھی معصوم ہونے کی شرط لگاتے ہیں اسی وجہ سے نماز کو اس کے آخری وقت تک امام مہدی کے انتظار میں مؤخر رکھتے ہیں یہاں تک کہ جب آخری وقت آجاتا ہے تو تنہا تنہا پڑھ لیتے ہیں۔ اس کے برخلاف اہل السنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ ہر نیک و بد مسلمان کے پیچھے نماز ادا ہو جاتی ہے۔ پہلی دلیل یہ کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو۔ لیکن یہ حدیث ضعیف ہے۔ دوسری دلیل اجماع ہے اس لئے کہ علماء امت فاسقوں اور بدعتیوں کے پیچھے نماز پڑھتے رہے ہیں اور کسی نے اس پر نکیر نہیں کی اور نہ اس کے جواز کا انکار کیا۔ تو جواز پر اجماع ہو گیا۔ رہا یہ اشکال کہ بعض علماء نے فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے کو منع کیا

ہے۔ پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز جائز ہے جواب اس کا یہ ہے کہ یہ ممانعت عدم جواز پر محمول نہیں ہے کہ منافات لازم آئے بلکہ کراہت پر محمول ہے۔ پھر فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز اس وقت تک درست رہے گی جب تک اس کا فسق اور اس کی بدعت حدِ کفر کو نہ پہونچائے اور اگر حدِ کفر تک پہنچا دے تو پھر اس کے پیچھے نماز جائز نہ ہوگی۔ مثلاً اس شیعی کے پیچھے جو حضرت علیؓ کی الوہیت کا قائل ہے، نماز جائز نہ ہوگی اور معتزلہ اگرچہ فاسق اور مرتکب کبیرہ کو ایمان سے خارج مانتے ہیں جس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کے پیچھے نماز جائز نہ ہو لیکن وہ بھی ہماری طرح فاسق کے پیچھے نماز کو جائز قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک امام کا مومن ہونا شرط نہیں بلکہ کافر نہ ہونا شرط ہے اور فاسق ان کے نزدیک جس طرح مومن نہیں ہے کافر بھی نہیں ہے۔ لہٰذا امامت کی شرط پائی گئی۔ اور اہل السنت والجماعت کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ ہر نیک و بد کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی بشرطیکہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہو کہ اس کی موت ایمان پر ہوئی ہے۔ پہلی دلیل اجماع ہے اس لئے کہ علمائے امت فاسقوں کی نماز جنازہ پڑھتے آئے ہیں اور دوسری دلیل نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ اہل قبلہ میں سے ہر میت کی نماز جنازہ پڑھو اور طبرانی نے عبد اللہ ابن عمرؓ سے روایت نقل کی ہے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا۔ صلوا علی من قال لا الٰہ الا اللہ۔ یعنی لا الٰہ الا اللہ پڑھنے والے کی نماز جنازہ پڑھو۔ اسی طرح ابن ماجہ اور نسائی وغیرہ میں صلوا علی کل میت کے الفاظ آئے ہیں۔

قولہ، فان قیل الخ چونکہ علم کلام میں شریعت کے ان احکام سے بحث ہوتی ہے جن کا تعلق اعتقاد سے ہے اور جو اصولِ کلام کہلاتے ہیں۔ اس لئے اعتراض وارد ہوا کہ فاسق کے پیچھے نماز کا مسئلہ مسح علی الخفین کا مسئلہ، نبیذ تمر سے وضوء کا مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جو عمل سے تعلق رکھنے کی بناء پر فقہ کی جزئیات میں سے ہیں تو پھر ماتن رح نے اس کتاب میں ان مسائل کو کیوں ذکر کیا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ان مسائل کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اس بناء پر یہ مسائل اصولِ کلام میں داخل ہو گئے تو یہ دلیل اس بناء پر درست نہیں کہ فقہ کے سارے مسائل ایسے ہیں جن کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے۔
لہٰذا ان سب کو اصول کلام میں سے مان کر یہاں ذکر کرنا چاہیئے۔ شارح رح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ صحیح ہے کہ یہ مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہیں۔ لیکن چونکہ ان مسائل میں بعض فرق باطلہ نے اہل السنت والجماعت کی مخالفت کی ہے۔ اس لئے یہ مسائل اہل السنت والجماعت کا مابہ الامتیاز ہو گئے۔ لہٰذا ماتن رح نے ان مسائل میں اہل السنت والجماعت کا مسلک واضح کرنے کا ارادہ کیا۔

ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير لما ورد من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي، فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مدّ احدهم ولا نصيفه، وكقوله عليه السلام اكرموا اصحابي، فانهم خياركم. الحديث. وكقوله عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم، ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم، ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله، ومن اذى الله تعالى فيوشك ان ياخذه، ثم في مناقب كل من ابي بكرؓ وعمرؓ وعثمانؓ وعليؓ والحسنؓ والحسينؓ وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة، وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات، فله محامل، وتاويلات، فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة والا فبدعة وفسق.

ترجمہ ۱۱۸ اور خیر کے علاوہ کسی طریقہ پر صحابہ کے ذکر سے کف لسان کیا جائے۔ ان احادیث صحیحہ کی وجہ سے جو ان کے مناقب ہیں اور ان پر طعن کرنے سے زبان روکنے کے بارے میں وارد ہیں۔ جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان کہ میرے صحابہ کو برا نہ کہو اس لئے کہ تم میں سے کوئی اگر احد پہاڑ کے برابر سونا (اللہ کے راستہ میں) خرچ کر ڈالے تو وہ ان میں کسی کے خرچ کئے ہوئے ایک مد کو بھی نہ پہونچے گا۔ اور نہ نصف مد کو۔ اور جیسے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد کہ میرے صحابہ کی تعظیم کرو اس لئے کہ وہ تم سب سے بہتر ہیں۔ اور جیسے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد کہ میرے صحابہ کے بارے میں اللہ سے ڈرو۔ میرے بعد تم انھیں نشانہ نہ بنانا۔ پس جو شخص ان سے محبت کرے گا تو وہ مجھ سے محبت رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے محبت کرے گا اور جو ان سے بغض رکھے گا وہ مجھ سے بغض رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے بغض رکھے گا اور جو ان کو تکلیف پہونچائے گا اس نے مجھے تکلیف پہنچائی اور جس نے مجھے تکلیف پہونچائی اس نے اللہ کو ناراض کیا اور جس نے اللہ کو ناراض کیا تو عنقریب اللہ اس کا مواخذہ فرمائے گا۔ پھر ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ حسن اور حسین رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے ہر ایک اور ان کے علاوہ دیگر اکابر صحابہ کے مناقب میں احادیث صحیحہ وارد ہیں اور ان کے درمیان جو اختلافات اور لڑائیاں ہوئی ہیں تو ان کا محمل اور ان کی تاویلات ہیں تو ان کو برا بھلا کہنا اور ان کو مطعون کرنا اگر ایسی بات کی وجہ سے ہے جو دلائل قطعیہ کے خلاف ہے تو کفر ہے ورنہ پھر بدعت اور فسق ہے۔

تشریح شریعت اسلامی کی اصطلاح میں صحابہ سے مراد وہ قدسی صفات ہستیاں ہیں جنھوں نے

بحالت ایمان نبی علیہ السلام کی صحبت پائی اور تادم مرگ ایمان پر قائم رہے۔ یہ ایسی بزرگ ہستیاں ہیں کہ انبیاء کے بعد کوئی بھی شخص خواہ کتنی ہی عبادت وریاضت کر ڈالے ان کے مقام و مرتبہ کو نہیں پہنچ سکتا ان کی عظمت و تقدیس ہمارا دین و ایمان ہے۔ ان کی تعریف خود اللہ رب العزت نے فرمائی۔ ارشاد ہے۔ "محمد رسول اللہ والذین معہ اشداء علی الکفار رحماء بینھم تراھم رکعا سجدا یبتغون فضلا من اللہ ورضوانا، سیماھم فی وجوھھم من اثر السجود ذالک مثلھم فی التورٰۃ ومثلھم فی الانجیل" اور ان کی تعدیل جناب رسالت مآب صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمائی، صحابہ کی تقدیس و تعدیل پر ہمارے قرآن، ہماری سنت اور ہمارے تمام اسلامی نظام کا مدار ہے۔ وہ ہمارے دین و شریعت کے سرکاری گواہ ہیں۔ قرآن و سنت اور دین کے نام سے جو کچھ بھی ہم تک پہونچا ہے وہ اسی قدسی صفات جماعت کے ذریعہ پہونچا ہے ہمارے اسلاف کو ان ہی کی بدولت کفر و شرک کی جگہ ایمان و یقین کی روشنی ملی۔ حضرات صحابہ کے تقدس کا مسئلہ محض عقیدت کا مسئلہ نہیں بلکہ پوری شریعت اور پیغمبر اسلام صلے اللہ علیہ وسلم کی صداقت اور حقانیت کا مسئلہ ہے۔ اگر کوئی اٹھ کر کے ان ستونوں کو گراتا ہے۔ ان کی عدالت کو مجروح کرنے کی سعی مذموم کرتا ہے۔ ان کی عظمت اور تقدس کو داغدار کرنا چاہتا ہے تو اسے ہم ملی خودکشی اور اپنے دین و شریعت سے دشمنی سمجھیں گے اور پوری خیرخواہی کے ساتھ اس ہاتھ، اس قلم اور زبان کو روکنا اپنا فرض اولین سمجھیں جناب نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ اللہ اللہ فی اصحابی لا تتخذوھم غرضا من بعدی۔ الحدیث۔ یعنی میرے صحابہ کے بارے میں خدا سے ڈرنا۔ میرے بعد انھیں تنقید کا نشانہ نہ بنانا۔ ایک دوسری حدیث میں ارشاد فرمایا کہ میرے صحابہ کو برا بھلا نہ کہو۔ اگر تم میں سے کوئی راہ خدا میں احد پہاڑ کے برابر سونا خرچ کر ڈالے تو وہ ہمارے کسی صحابی کے خرچ کئے ہوئے ایک مد جو کی برابری نہیں کر سکتا اور نہ نصف مد کی برابری کر سکتا۔ اس ارشاد رسول میں اس بات کی طرف واضح اشارہ موجود ہے کہ اصحاب رسول کو کردار و عمل کی ترازو پر نہیں بلکہ نسبت کی ترازو پر تولا جائیگا جس نے اس اصول کو نظر انداز کیا اس نے ٹھوکر کھائی۔ جو لوگ یہ اصول مقرر کر کے کہ انبیاء کے علاوہ کوئی تنقید سے بالاتر نہیں، صحابہ کرام پر تنقید کی گنجائش نکالتے ہیں۔ خواہ وہ اسلام کا لبادہ اوڑھ کر آئیں۔ ان کے اندر سبائیت اور یہودیت کے جراثیم بول رہے ہیں اور بقول امام شعبی وہ یہود و نصاریٰ سے بھی بدتر ہیں اور یہود و نصاریٰ ان کے مقابلہ میں اپنے رسول کے ساتھیوں کے زیادہ مرتبہ شناس اور قدردان، کہ جب ان سے پوچھا گیا کہ تمہاری امت میں زیادہ بہتر کون لوگ ہیں تو یہود نے

کہا کہ موسیٰ علیہ السلام کے اصحاب اور نصاریٰ نے کہا کہ حواریین یعنی عیسیٰ علیہ السلام کے اصحاب اور ایک یہ لوگ ہیں کہ اپنے رسول کے اصحاب کو بدترین امت ثابت کرنے میں لگے ہوئے ہیں، یہ نہیں سوچتے کہ اگر دین کے یہ اولین محافظ (خاکم بدہن) خود غرض اقرباء پرور اور ظالم وجابر تھے تو جو کتاب وسنت ان کے ذریعہ ہم تک پہنچی اور اس پر دین کی عمارت کھڑی ہوئی تو یہ ساری منہدم ہو جائے گی۔

قولہ: ما بلغ مدّ احدھم الخ مدّ بضم المیم وتشدید الدال، بالاتفاق صاع کے چوتھائی کو کہتے ہیں اور بعض لوگوں نے کہا کہ دونوں ہتھیلیوں میں سمانے والی مقدار کو مد کہتے ہیں۔

قولہ: وکقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام اللہ اللہ فی اصحابی۔ تقدیر عبارت ہے۔ اتقوا اللہ فی اصحابی۔

قولہ: ثم فی مناقب کل الخ۔ جس طرح تمام صحابہ کے مناقب اور فضائل کے بارے میں عام الفاظ کے ساتھ احادیث وارد ہیں۔ اسی طرح خاص خاص صحابہ کے مناقب میں بھی احادیث صحیحہ وارد ہیں ہم یہاں چند احادیث نقل کر رہے ہیں۔ عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مالاحد عندنا ید الا وقد کافیناہ ما خلا ابا بکر فان لہ عندنا یدا یکافئہ اللہ بھا یوم القیامۃ، وما نفعنی مال احد قط ما نفعنی مال ابی بکر ولو کنت متخذا خلیلا، لاتخذت ابا بکر خلیلا۔ الحدیث۔ (ترجمہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے ہر شخص کے احسان کا بدلہ چکا دیا ہے۔ سوائے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے۔ ان کے احسان کا بدلہ ان کو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز عطا فرمائے گا۔ اور کسی کے مال سے مجھے اتنا نفع نہیں پہونچا جتنا نفع مجھے ابوبکر کے مال سے پہونچا اور اگر میں کسی کو اپنا خلیل بناتا تو ابوبکر کو بناتا۔

وعن جبیر بن مطعم قال اتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرأۃ فکلمتہ فی شیئ، فامرھا ان ترجع الیہ، قالت یارسول اللہ ارأیت ان جئت ولم اجدک کانھا ترید الموت قال فان لم تجدینی فأتی ابا بکر۔ متفق علیہ۔ (ترجمہ) نبی علیہ السلام کی خدمت میں ایک عورت حاضر ہوئی۔ اور کسی چیز کے بارے میں آپ سے بات کی۔ تو آپ نے اسے دوبارہ اپنے پاس آنے کے لئے کہا۔ وہ بولی اے اللہ کے رسول اگر میں آؤں اور آپ کو نہ پاؤں تو پھر کیا کروں؟ آپ نے فرمایا کہ تو مجھے نہ پانا تو پھر ابوبکرؓ کے پاس جانا۔

وعن عائشۃ ان ابا بکر دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال انت عتیق اللہ من النار فیومئذ سمی عتیقاً۔ (رواہ الترمذی)۔ ترجمہ۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا

فرماتی ہیں کہ ابوبکر صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ تم جہنم کی آگ سے آزاد ہو تو اس روز سے ان کا نام عتیق پڑ گیا۔ (جس طرح واقعہ معراج کی تصدیق کرنے کے سبب صدیق کہے گئے۔ چنانچہ صدیق اور عتیق دونوں آپ کے لقب ہیں۔)

عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ان اللہ جعل الحق علی لسان عمر و قلبہ۔ رواہ الترمذی۔ (ترجمہ) ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالےٰ نے حق کو عمر کی زبان اور دل پر رکھا ہے۔

عن عقبۃ بن عامر قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو کان بعدی نبی لکان عمر بن الخطاب۔ رواہ الترمذی۔ (ترجمہ) نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتا تو عمر بن خطاب ہوتے۔

عن طلحۃ بن عبید اللہ قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لکل نبی رفیق و رفیقی یعنی فی الجنۃ عثمان (رواہ الترمذی)۔ ترجمہ۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ ہر نبی کا ایک رفیق ہے اور جنت میں میرے رفیق عثمان ہوں گے۔

عن زید بن ارقم ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم قال من کنت مولاہ فعلیٌّ مولاہ (رواہ الترمذی)۔ ترجمہ۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا۔ جس کا میں دوست ہوں۔ اس کے علی بھی دوست ہیں۔

عن انس قال سئل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم أی اھل بیتک احب الیک قال الحسن والحسین (ترجمہ) آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ آپ کو اپنے اہل بیت میں سے کون سب سے زیادہ محبوب ہے تو آپ نے فرمایا کہ حسن اور حسین (رضی اللہ عنہما)

عن انس ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم قال حسبک من نساء العالمین مریم بنت عمران و خدیجۃ بنت خویلد و فاطمۃ بنت محمد و آسیۃ امرأۃ فرعون (رواہ الترمذی) (ترجمہ) نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ تم کو سارے عالم کی عورتوں میں سے مریم بنت عمران اور خدیجہ بنت خویلد اور فاطمہ بنت محمد اور فرعون کی بیوی آسیہ کافی ہیں۔

اور اس کے علاوہ متعدد صحابہ مثلاً عبد اللہ بن عباس، حضرت ابو زبیر، اور عبیدہ بن الجراح، ابی بن کعب اور معاذ بن جبل وغیرہ کے فضائل و مناقب میں احادیث صحیحہ وارد ہیں۔

قولہ: وما وقع بینھم الخ یعنی صحابہ کے درمیان جو لڑائیاں ہوئیں یا اختلافات ہوئے

وہ صحیح مقصد پر محمول ہیں اور ان کی تاویل کی جائے گی کہ یہ سب حق کے طالب تھے اور طلب حق میں ہر ایک مجتہد تھا۔ کوئی اس اجتہاد میں مصیب تھا اور کوئی مخطی اور از روئے حدیث اجتہاد میں خطا کرنے والا معذور بلکہ ماجور ہے۔

بالجملة لم ینقل عن السلف المجتهدین والعلماء الصالحین جواز اللعن علی معاویة واحزابه لان غایة امرهم البغی والخروج علی الامام، وهو لا یوجب اللعن، وانما اختلفوا فی یزید بن معاویة حتی ذکر فی الخلاصة وغیرها انه لا ینبغی اللعن علیه ولا علی الحجاج، لان النبی علیه السلام نهی عن لعن المصلین ومن کان من اهل القبلة، وما نقل من النبی علیه السلام من اللعن لبعض من اهل القبلة، فلما انه یعلم من احوال الناس ما لا یعلمه غیره وبعضهم اطلق اللعن علیه، لما انه کفر حین امر بقتل الحسین، واتفقوا علی جواز اللعن علی من قتله او امر به او اجازه ورضی به، والحق ان رضا یزید بقتل الحسین رضہ واستبشاره بذلک واهانة اهل بیت النبی علیه السلام مما تواتر معناه وان کانت تفاصیله احادًا فنحن لا نتوقف فی شانه بل فی ایمانه، لعنة اللہ علیه وعلی انصاره واعوانه

ترجمہ بہرحال سلف مجتہدین اور علماء صالحین سے معاویہؓ اور ان کے گروہ پر لعن کرنے کا جواز منقول نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان پر زیادہ سے زیادہ الزام امام کے خلاف خروج اور بغاوت کا ہے اور یہ چیز لعن کرنے کو واجب نہیں کرتی۔ انھوں نے صرف یزید بن معاویہؓ کے بارے میں اختلاف کیا ہے یہاں تک کہ خلاصہ وغیرہ کتابوں میں مذکور ہے کہ اس پر لعنت کرنا مناسب نہیں اور نہ حجاج بن یوسف پر۔ اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے مصلین اور ان لوگوں پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے جو اہل قبلہ میں سے ہیں اور نبی علیہ السلام سے بعض اہل قبلہ پر جو لعنت کرنا منقول ہے تو اس وجہ سے کہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم لوگوں کے ایسے احوال جانتے تھے جو دوسرے لوگ نہیں جانتے۔ اور بعض لوگوں نے اس پر لعنت کو جائز قرار دیا اس لئے کہ وہ اس وقت کافر ہو گیا تھا جس وقت حسینؓ کو قتل کرنے کا حکم دیا۔ اور علماء نے اس شخص پر لعنت کرنے کے جواز پر اتفاق کیا ہے جس نے ان کو قتل کیا یا قتل کا حکم دیا۔ یا اس کی اجازت دی اور اس پر خوش ہوا اور حق یہ ہے کہ حسینؓ کے قتل پر اس کا راضی ہونا اور اس پر اس کا خوش ہونا اور نبی علیہ السلام کے گھر والوں کی توہین کرنا ایسی بات ہے جس کا معنی متواتر ہے اگرچہ اس کی جزئیات اخبارِ آحاد ہیں تو

تو ہم اس کے حال کے بارے میں بلکہ اس کے ایمان کے بارے میں توقف نہیں کرتے، اس پر اور اس کے انصار و اعوان پر اللہ کی لعنت ہو۔

تشریح حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ صحابی رسول ہیں نبی علیہ السلام کے برادر نسبتی ہیں۔ کاتب وحی ہیں۔ ان کے بارے میں خصوصیت سے احادیث وارد ہیں۔ مثلاً ترمذی شریف میں حدیث ہے کہ نبی علیہ السلام نے ان کے بارے میں فرمایا اللّٰھم اجعلہ ھادیا مھدیا واھد بہ (ترجمہ) اے اللہ معاویہ کو ہادی اور مہدی بنا اور ان کے ذریعہ لوگوں کو ہدایت فرما۔ اور بخاری شریف میں ہے کہ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ معاویہ رضی اللہ عنہ نے ایک ہی رکعت وتر پڑھی ہے تو ابن عباس نے فرمایا کہ انھیں چھوڑو وہ فقیہ ہیں۔ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت پائی ہے اور عبد اللہ بن مبارک سے پوچھا گیا کہ معاویہ رضی اللہ عنہ افضل ہیں یا عمر بن عبد العزیز، تو انھوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد کے وقت معاویہ کے گھوڑے سے جو گرد اٹھی وہ عمر بن عبد العزیز سے افضل ہے۔ اور خلیفۂ راشد حضرت عمر بن عبد العزیز کے پاس ایک شخص نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو برا بھلا کہا تو انھوں نے اس پر کوڑے لگائے۔ ان فضائل کے ہوتے ہوئے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا معاویہ رضی اللہ عنہ پر لعنت کے جواز کی نفی پر اکتفا کرنا اور ان کے فضائل و مناقب کے بارے میں کچھ نہ کہنا ان کی شان میں بہت بڑی کوتاہی کی بات ہے۔

قولہ: وانما اختلفوا فی یزید بن معاویۃ رضی اللہ عنہ الخ یزید کی پیدائش سن پچیس یا چھبیس اور ایک قول کے مطابق سن ستائیس ہجری میں ہوئی ہے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بعد خلافت کی باگ ڈور سنبھالی۔ یزید کے بارے میں یہ روایت کہ نبی علیہ السلام نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ وہ یزید کو گود لئے ہوئے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ ایک جنتی ایک دوزخی کو اٹھائے ہوئے ہے۔ سراسر موضوع ہے۔ جس طرح شیعہ کی یہ روایت ہے کہ نبی علیہ السلام معاویہ اور ان کے بیٹے یزید دونوں کو جہنمی فرمایا۔ سراسر موضوع ہے: اس لئے کہ نبی علیہ السلام کے زمانہ میں یزید کی پیدائش ہی نہیں ہوئی تھی۔ اس کی پیدائش خلافت عثمانی میں ہوئی ہے۔ پھر یزید کے بارے میں بہت سی منکرات منقول ہیں۔ یعنی اس کا فاسق و فاجر ہونا۔ اور سب سے زیادہ برا کام نبی علیہ السلام کے اہل بیت کے ساتھ ان کا نارو اسلوک ہے اسی وجہ سے علماء کے درمیان یہ بحث چل پڑی کہ یزید پر لعنت کرنا جائز ہے یا نہیں۔ بعض حضرات مثلاً امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ سے ممانعت منقول ہے۔ اس لئے کہ یزید نے خواہ کتنا برا گناہ کیا ہو مگر اس گناہ کی وجہ سے وہ ایمان سے خارج نہیں ہوا۔ اور نہ اہل قبلہ میں سے ہونے سے خارج ہوا۔ اور جناب نبی کریم

علیہ الصلوۃ والسلام نے اہل قبلہ پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اہل قبلہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو نماز میں کعبہ کا استقبال کرتے ہیں۔ یہ مسلمان ہونے کی علامت ہے۔ اس لئے کہ اسلام کے علاوہ دیگر آسمانی مذاہب والے کعبہ کی طرف منہ کرکے نماز نہیں پڑھتے۔ اور حدیث شریف میں ہے کہ جو شخص ہماری طرح نماز پڑھے اور ہمارے قبلہ کا استقبال کرے اور ہمارا ذبیحہ کھائے تو وہی وہ مسلمان ہے جس کے لئے اللہ اور اس کے رسول کا ذمہ ہے۔ اس حدیث کو بخاری نے ذکر کیا ہے اور نبی علیہ السلام سے بعض اہل قبلہ پر جو لعنت کرنا منقول ہے تو اس بات پر محمول ہے کہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم کو لوگوں کے ایسے احوال بذریعہ وحی معلوم ہو جاتے تھے جو دوسروں کو معلوم نہیں۔ تو ہو سکتا ہے کہ آپ کو کفر پر اس کی موت ہونے کا بذریعہ وحی علم ہو گیا ہو۔ اور بعض لوگوں نے یزید پر لعنت کرنے کی چھوٹ دی۔ ان لوگوں کے بقول حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو قتل کرنے کا حکم دینے کی وجہ سے وہ کافر ہو گیا تھا اور کافر پر لعنت کرنا جائز ہے شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت حسینؓ کے قتل کئے جانے پر یزید کا راضی اور خوش ہونا اور اس کا نبی علیہ السلام کے گھرانے والوں کی توہین وتذلیل کرنا معنیً متواتر ہے اگرچہ الفاظ آحاد کے درجہ میں ہیں۔ اس لئے ہم اس پر لعنت کے جواز کے بارے میں تردد نہیں کرتے بلکہ اس کے ایمان کے بارے میں تردد کرتے ہیں۔ اس کے بعد شارح نے لعنۃ اللہ علیہ کہہ کر اپنے دل کی بھڑاس نکال لی لیکن محققین کے قول کے مطابق لعنت کرنے کی تین صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ کہ عام صفت کے ساتھ لعنت کی جائے۔ مثلاً کہا جائے کہ کفار اور یہود پر اللہ کی لعنت ہو۔ یہ صورت جائز ہے بلکہ بعض صغائر کے بارے میں بھی آپ صلے اللہ علیہ وسلم کا وصفِ عام کے ساتھ لعنت کرنا ثابت ہے۔ مثلاً آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ عورتوں سے مشابہت اختیار کرنے والے مردوں پر اور مردوں سے مشابہت اختیار کرنے والی عورتوں پر لعنت فرمائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایسے معین شخص پر لعنت کی جائے۔ جس کا کفر کی حالت پر مرنا شارع کے خبر دینے سے ثابت ہو۔ جیسے فرعون اور ابوجہل اور ابلیس وغیرہ۔ یہ صورت بھی جائز ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ایسے معین شخص پر لعنت کی جائے جس کا کفر کی حالت پر مرنا معلوم نہ ہو۔ یہ صورت ناجائز ہے۔ محققین نے یہ تفصیل اس لئے فرمائی کہ شارع نے لعنت سے سخت ممانعت فرمائی ہے۔ جیسا کہ ترمذی شریف میں روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا۔ لا یکون المومن لعانا۔ یعنی مومن لعنت کرنے والا نہیں ہو سکتا۔ اور ترمذی میں ہی یہ حدیث موجود ہے کہ جو کوئی کسی پر لعنت کرے اور وہ اس لعنت کا مستحق نہیں۔ تو وہ لعنت اسی لعنت کرنے والے پر ہی لوٹ آتی ہے۔ دوسری جانب ہم دیکھتے ہیں کہ آپ نے وصف عام کے ساتھ لعنت فرمائی ہے۔ اسی طرح ایسے معین شخص پر بھی

۱۲۱

لعنت فرمائی ہے جس کی موت کفر پر ہوئی۔ لہٰذا جواز ان ہی دو صورتوں پر مقصور ہوگا اور ممانعت والی احادیث تیسری صورت پر محمول ہوں گی یعنی کسی ایسے معین شخص پر لعنت کرنا جائز نہیں ہے جس کا کفر پر مرنا معلوم نہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ یزید کا کفر پر مرنا کسی کو معلوم نہیں۔ لہٰذا اس پر تعیین کے ساتھ لعنت کرنا جائز نہیں ہوگا ہاں وصف عام کے ساتھ لعنت کرنا مثلاً یہ کہنا کہ قاتل حسینؓ پر اللہ کی لعنت ہو جائز ہے۔ رہا یہ کہنا کہ یزید اس وقت کافر ہو گیا تھا جس وقت اس نے حسینؓ کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔ اس لئے صحیح نہیں۔ کہ اولاً یہ ثابت نہیں کہ یزید نے ابن زیاد کو قتل حسینؓ کا حکم دیا تھا۔ اور اگر ثابت ہو بھی جائے۔ تو بھی کفر ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اس کا قتل حسین کا حکم دینا نہ تو حسین رضی اللہ عنہ کے مومن ہونے کی وجہ سے تھا نہ نبی کا رشتہ دار ہونے کی وجہ سے بلکہ دنیوی عداوت کی وجہ سے تھا۔ جو کبیرہ ضرور ہے مگر کفر نہیں ہے۔

ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام حيث قال عليه السلام ابوبكرؓ في الجنة وعمرؓ في الجنة، وعثمانؓ في الجنة، وعليؓ في الجنة وطلحةؓ في الجنة وزبيرؓ في الجنة وعبدالرحمٰنؓ بن عوف في الجنة وسعدؓ بن ابي وقاص في الجنة وسعيدؓ بن زيد في الجنة وابو عبيدةؓ بن الجراح في الجنة، وكذا نشهد بالجنة لفاطمةؓ والحسنؓ والحسينؓ لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة، وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المومنين، ولا نشهد بالجنة والنار لاحد بعينه بل نشهد بان المومنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار۔

ترجمہ اور ہم ان دس کے لئے جنت کی گواہی دیتے ہیں جن کو نبی علیہ السلام نے بشارت دی۔ چنانچہ آپ نے فرمایا۔ ابوبکر جنت میں ہوں گے اور عمر جنت میں ہوں گے اور عثمان جنت میں ہوں گے اور علی جنت میں ہوں گے۔ اور طلحہ جنت میں ہوں گے اور زبیر جنت میں ہوں گے اور عبدالرحمٰن بن عوف جنت میں ہوں گے۔ اور سعد بن ابی وقاص جنت میں ہوں گے۔ اور سعید بن زید جنت میں ہوں گے اور ابو عبیدۃ ابن الجراح جنت میں ہوں گے۔ اسی طرح ہم فاطمہ اور حسن اور حسین کے لئے جنت کی گواہی دیتے ہیں۔ اس لئے کہ حدیث صحیح میں وارد ہے۔ فاطمہ اہل جنت کی بیویوں کی سردار ہیں اور حسن و حسین جنت کے جوانوں کے سردار ہیں۔ اور دیگر صحابہ کا صرف خیر کے ساتھ ذکر کیا جائے اور ان کے لئے اس سے زیادہ اجر و ثواب کی امید رکھی جائے۔ جتنی دیگر مومنین کے لئے امید رکھی جاتی ہے اور ہم متعین طور پر کسی کے لئے جنت اور جہنم کی شہادت نہیں دیتے بلکہ اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ مومنین اہل جنت

میں سے ہیں اور کفار جہنم والوں میں سے ہیں۔

۱۲۲ **تشریح** جن دس صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے جنتی ہونے کی بشارت مشہور ہے۔ ان کے علاوہ بھی صحابہ کی بعض جماعتوں۔ مثلاً اصحاب بدر اور اصحاب بیعت الرضوان کے بارے میں اور بعض افراد مثلاً حضرت فاطمہ، حضرت حسن، حضرت حسین، حضرت بلال، حضرت سعد بن معاذ، حضرت سلمان فارسی رضوان اللہ علیہم اجمعین وغیرہ کے بارے میں بھی جنت کی بشارت احادیث صحیحہ میں وارد ہے، مگر چونکہ مذکورہ دس حضرات کے جنتی ہونے کی بشارت ایک ہی حدیث میں وارد ہے۔ اس بناء پر ان کے جنتی ہونے کی بشارت مشہور ہو گئی اور وہ عشرۂ مبشرہ کہلائے۔ سو صحابہ کرام کی جن جماعتوں یا جن افراد کے بارے میں احادیث میں جنت کی بشارت وارد ہے۔ ان کے جنتی ہونے کی ہم شہادت دیتے ہیں۔ ان کے علاوہ باقی صحابہ کے لئے عام مومنین کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ سے زیادہ ثواب اور مغفرت کی امید رکھتے ہیں اور عام انسانوں میں سے کسی متعین شخص کے جنتی یا جہنمی ہونے کی ہم شہادت نہیں دیتے۔ بلکہ عام لفظ کے ساتھ اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ اہل ایمان جنتی ہیں اور کفار جہنمی ہیں۔

ونری المسح علی الخفین فی السفر والحضر لانہ وان کان زیادۃً علی الکتاب لکنہ بالخبر المشھور وسئل عن علی بن ابی طالب عن المسح علی الخفین فقال جعل رسول اللہ علیہ السلام ثلثۃ ایام ولیالیھا للمسافر ویوماً ولیلۃ للمقیم وروی ابوبکر عن رسول اللہ علیہ السلام انہ قال رخص للمسافر ثلثۃ ایام ولیالیھن وللمقیم یوماً ولیلۃ اذا تطھر فلبس خفیہ ان یمسح علیھما، وقال الحسن البصری ادرکت سبعین نفراً من الصحابۃ یرون المسح علی الخفین ولھذا قال ابوحنیفۃ ماقلت بالمسح علی الخفین حتیٰ جاءنی فیہ مثل ضوء النھار، وقال الکرخی اخاف الکفر علی من لا یری المسح علی الخفین، لان الآثار التی جاءت فیہ فی حیز التواتر وبالجملۃ من لا یری المسح علی الخفین فھو من اھل البدعۃ حتیٰ سئل انس بن مالکؓ عن السنۃ والجماعۃ فقال أن تحب الشیخین ولا تطعن فی الختنین وتمسح علی الخفین۔

ترجمہ اور ہم سفر وحضر میں مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے ہیں۔ اس لئے کہ یہ اگرچہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے لیکن یہ زیادتی خبر مشہور کی وجہ سے ہے۔ اور علی بن ابی طالب سے مسح علی الخفین کے بارے میں سوال کیا گیا۔ تو انھوں نے کہا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے مسافر کے لئے تین دن رات اور مقیم کے لئے ایک دن رات مسح کرنے کی مدت ٹھہرائی ہے اور ابوبکر نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم

سے روایت کیا ہے کہ آپ نے مسافر کے لئے تین دن رات تک اور مقیم کے لئے ایک دن رات موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دی ہے۔ جب اس نے طہارت حاصل کر کے موزے پہنے ہوں۔ اور حسن بصری نے فرمایا کہ میں نے ایسے ستر صحابہ کو پایا جو مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے تھے۔ اور اسی وجہ سے امام ابوحنیفہ نے کہا کہ میں مسح علی الخفین کا قائل نہیں ہوا۔ یہاں تک کہ مجھ کو اس بارے میں دن کی روشنی کے مانند (واضح دلائل) پہونچ گئے اور کرخی نے کہا کہ میں اس شخص کے کفر کا اندیشہ رکھتا ہوں۔ جو مسح علی الخفین کو جائز نہیں سمجھتا۔ اس لئے کہ اس بارے میں آثار تواتر کے درجہ میں ہیں اور بہرحال جو شخص مسح علی الخفین کو جائز نہ سمجھے، تو وہ اہلِ بدعت میں سے ہے۔ یہاں تک کہ انس بن مالک سے اہل السنت والجماعت کے بارے میں پوچھا گیا۔ تو انھوں نے کہا کہ (علامت) یہ ہے کہ تو شیخین سے محبت کرے اور دونوں دامادِ رسول (حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ) کو مطعون نہ کرے۔ اور مسح علی الخفین کرے۔

تشریح مسح علی الخفین کا مسئلہ اگرچہ فقہ کی جزئیات میں سے ہے۔ مگر چونکہ شیعہ شنیعہ نے اہل السنت والجماعت کے برخلاف اس کے جواز کا انکار کیا ہے۔ اس بناء پر مصنفؒ نے مسح علی الخفین کے جواز کا ذکر کیا۔ اگرچہ کتاب اللہ سے وضو میں پیروں کا دھونا ثابت ہے۔ اس بناء پر مسح علی الخفین کے جواز کا قول کتاب اللہ پر زیادتی ہے۔ مگر یہ زیادتی خبر مشہور سے ہے اس بناء پر جائز ہے۔ بعض لوگوں نے جوازِ مسح کے بارے میں وارد احادیث و آثار کے متواتر ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ اور منکرِ جواز کو کافر کہا ہے مگر صحیح یہ ہے کہ جواز کے سلسلہ میں وارد احادیث و آثار متواتر کے قریب ہیں اور منکر جواز بدعتی ہے کافر نہیں ہے۔ مسح علی الخفین کی کیفیت اور اس کی مدت تفصیل کے ساتھ کتب فقہ میں مذکور ہے وہاں دیکھ لیا جائے۔

ولا نحرم نبیذ التمر وھو ان ینبذ تمرا وزبیب فی الماء فیجعل فی اناء من الخزف فتحدث فیہ لذع کما فی الفقاع کانہ نہی عن ذالک فی بدء الاسلام لما کانت الجرار اوانی الخمور ثم نسخ، فعدم تحریمہ من قواعد اھل السنۃ خلافا للروافض وھذا بخلاف ما اذا اشتد وصار مسکرا فان القول بحرمۃ قلیلہ وکثیرہ مما ذھب الیہ کثیر من اھل السنۃ

ترجمہ اور ہم نہیں حرام سمجھتے نبیذ تمر کو، اور وہ یہ ہے کہ خشک کھجوریں یا خشک انگور پانی میں ڈال دیا جائے اور اس کو آگ میں پکی ہوئی مٹی کے برتن میں رہنے دیا جائے۔ جس سے اس میں تیزی پیدا ہو جائے۔ جیسا جو وغیرہ کی شراب میں، گویا کہ ابتدائے اسلام میں اس سے ممانعت کی

گئی تھی، جب (نبیذ کے) مشکے شراب کے برتن ہوتے تھے، پھر یہ نہی منسوخ کردی گئی، تو اس کا حرام نہ ہونا اہل السنت والجماعت کے قواعد میں سے ہے۔ برخلاف روافض کے، اور یہ اس صورت کے برخلاف ہے، جب وہ (نبیذ) گاڑھی اور نشہ آور ہو جائے، کیونکہ اس کی قلیل اور کثیر مقدار کی حرمت کا قول ایسا ہے۔ جس کی طرف بہت سے اہل السنت گئے ہیں۔

تشریح نبیذ تمر جس کا معنی شارح نے بیان کردیا ہے۔ جب گاڑھی اور نشہ آور ہو جائے تب تو اس کی قلیل و کثیر مقدار حرام ہے۔ لیکن اگر گاڑھی اور نشہ آور نہ ہو البتہ اس میں تیزی پیدا ہو جائے۔ جیسی تیزی گندم اور جو سے بنائی جانے والی شراب میں ہوتی ہے تو روافض اس کو بھی حرام کہتے ہیں مگر اہل السنت اس کی حرمت کے قائل نہیں ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ اسلام کے غلبہ کے ابتدائی زمانہ میں جبکہ نبیذ شراب کے برتنوں میں بنائی جاتی تھی اس وقت نبیذ سے ممانعت کی گئی تھی بعد میں یہ ممانعت منسوخ ہو گئی۔

قولہ: الفُقّاع۔ فاء کے ضمہ اور قاف کی تشدید کے ساتھ ہے۔ اس سے مراد جو، گندم وغیرہ سے بنائی جانے والی شراب ہے۔

ولا یبلغ ولی درجة الانبیاء لان الانبیاء معصومون، مامونون من خوف الخاتمة مکرمون بالوحی ومشاهدة الملك مامورون بتبلیغ الاحکام وارشاد الانام بعد الاتصاف بکمالات الاولیاء، فما نقل عن بعض الکرامیة من جواز کون الولی افضل من النبی کفر وضلال، نعم قد یقع تردد فی ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولایة، بعد القطع بان النبی متصف بالمرتبتین وانه افضل من الولی الذی لیس بنبی، ولا یصل العبد ما دام عاقلا بالغا الی حیث یسقط عنه الامر والنهی لعموم الخطابات الواردة واجماع المجتهدین علی ذالك وذهب بعض الاباحیین الی ان العبد اذا بلغ غایة المحبة وصفاء قلبه واختار الایمان علی الکفر من غیر نفاق، سقط عنه الامر والنهی، ولا یدخله الله النار بارتکاب الکبائر، وبعضهم الی انه تسقط عنه العبادات الظاهرة وتکون عبادته التفکر، وهذا کفر وضلال فان اکمل الناس فی المحبة والایمان هم الانبیاء خصوصا حبیب الله تعالیٰ صلی الله علیه وسلم مع ان التکالیف فی حقهم اتم واکمل، واما قوله علیه السلام اذا احب الله عبدا لم یضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم یلحقه ضررها۔

ترجمہ اور کوئی بھی ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پہونچ سکتا۔ اس لئے کہ انبیاء معصوم ہیں۔ خاتمہ کے متعلق اندیشہ سے مامون ہیں۔ وحی اور فرشتہ کا مشاہدہ کرنے کا انھیں اعزاز حاصل ہے احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں۔ اولیاء کے کمالات کے ساتھ متصف ہونے کے بعد تو بعض کرامیہ سے جو ولی کا نبی سے افضل ہونا منقول ہے۔ وہ کفر اور ضلالت ہے۔ ہاں بعض دفعہ اس بارے میں تردد واقع ہوتا ہے کہ (نبی کا) مرتبۂ نبوت افضل ہے یا مرتبۂ ولایت، اس بات کا یقین کرنیکے بعد کہ نبی دونوں مرتبوں کے ساتھ متصف ہے اور وہ اس ولی سے افضل ہے۔ جو نبی نہیں۔ اور بندہ ایسے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے امر و نہی ساقط ہو جائے۔ بشرطیکہ وہ عاقل بالغ ہو۔ (امر و نہی کے سلسلہ میں) وارد خطابات کے عام ہونے کی وجہ سے اور اس پر مجتہدین کا اجماع ہونے کی وجہ سے۔ اور بعض اباحیین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ بندہ جب محبت اور صفاءِ قلب کی انتہا کو پہونچ جائے اور بغیر نفاق کے ایمان کو کفر پر ترجیح دے۔ تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اس کو کبائر کے ارتکاب کے سبب جہنم میں داخل نہیں فرمائے گا اور بعض اس طرف گئے کہ ظاہری عبادات ساقط ہو جاتی ہیں۔ اور اس کی عبادت تفکر ہے۔ اور یہ کفر و ضلالت ہے۔ کیونکہ محبت اور ایمان میں سب لوگوں سے زیادہ کامل حضرات انبیاء ہیں۔ خاص طور پر اللہ کے حبیب صلے اللہ علیہ وسلم، اس کے باوجود ان کے حق میں تکالیف زیادہ کامل و مکمل ہیں۔ رہا نبی علیہ السلام کا یہ فرمانا کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ سے محبت کرے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہونچاتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو گناہوں سے محفوظ رکھتا ہے۔ جس کی بناء پر اسے گناہ کا ضرر نہیں لاحق ہوتا۔

تشریح اہل السنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ کوئی بھی خواہ کتنی ہی عبادت و ریاضت کر ڈالے انبیاء کے مرتبہ اور مقام کو نہیں پہونچ سکتا، اس لئے کہ حضرات انبیاء ان کمالات کے ساتھ جن سے اولیاء متصف ہوتے ہیں۔ بدرجۂ اتم متصف ہونے کے علاوہ مزید ایسے کمالات و اوصاف کے حامل ہوتے ہیں۔ جن سے اولیاء محروم ہیں اور وہ کمالات و اوصاف یہ ہیں (۱) حضرات انبیاء معصوم ہیں۔ برخلاف اولیاء کے کہ وہ معصوم نہیں۔ (۲) حضرات انبیاء کو سوءِ خاتمہ کا اندیشہ نہیں۔ جبکہ اولیاء کو برابر یہ اندیشہ رہتا ہے (۳) انبیاء پر اللہ کی وحی آتی ہے۔ اور وہ فرشتہ کا مشاہدہ کرتے ہیں اور اولیاء اس اعزاز سے محروم ہیں۔ (۴) انبیاء خدا کے احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں اولیاء براہِ راست مامور نہیں ہیں۔ اور جب یہ ثابت ہو گئی کہ ولی مرتبۂ نبوت کو نہیں پہونچ سکتا۔ تو بعض کرامیہ کا یہ کہنا کہ ولی کا نبی سے افضل ہونا ممکن ہے۔ کفر اور گمراہی ہے۔ البتہ بعض دفعہ اس میں

۱۲۵
۱۲۶

تردد ہوتا ہے کہ نبی جو مرتبہ ولایت اور مرتبہ نبوت دونوں کے ساتھ متصف ہے تو اس کا مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ ولایت بعض مشائخ صوفیہ نے کہا کہ نبی کا مرتبہ ولایت اس کے مرتبہ نبوت سے افضل ہے کیونکہ ولایت خلق سے منہ موڑ کر حق کی جانب متوجہ ہونا ہے اور نبوت خالق اور مخلوق کے درمیان واسطہ بننے کا نام ہے۔ نیز ولایت کمال باطنی ہے اور نبوت کمال ظاہری ہے۔ اور کمال باطنی کمال ظاہری سے افضل ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ مرتبہ نبوت افضل ہے کیونکہ ولایت میں ولی کے ساتھ نبی شریک ہے۔ مگر مرتبہ نبوت میں نبی کے ساتھ کوئی شریک نہیں۔

قولہ: ولا یصل العبد الخ بعض اباحیین کا مذہب ہے کہ جب بندہ اللہ تعالیٰ سے بے پناہ محبت کرنے لگے اور اس کا قلب صاف ہو جائے اور بغیر کسی نفاق کے وہ ایمان کو کفر پر ترجیح دینے لگے تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتے ہیں اور اس کو اللہ تعالیٰ کبیرہ پر سزا نہیں دے گا۔ اور بعض اباحیین کہتے ہیں کہ ظاہری عبادات نماز روزہ وغیرہ اس سے معاف ہو جاتے ہیں اور اس کی عبادت تفکر اور ذات باری وصفات باری میں غور و فکر کرنا ہے۔

مصنفؒ اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بندہ جب تک عاقل بالغ ہے وہ اللہ کے امر و نہی کا مکلف ہے کیونکہ شریعت کے احکام ہر عاقل و بالغ کے حق میں عام ہیں خواہ وہ کسی بھی حال میں ہو۔ نیز اس پر امت کے مجتہدین کا اجماع ہے۔ اس لئے کہ اللہ پر سب سے زیادہ کامل ایمان رکھنے والے اور اس سے کامل محبت کرنے والے حضرات انبیاء علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں۔ بالخصوص خاتم الانبیاء صلے اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اس کے باوجود وہ احکام شرع کے زیادہ مکلف ہیں۔ رہا آپ کا یہ ارشاد کہ جب اللہ کسی بندہ کو محبوب بنا لیتا ہے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچایا کرتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ گناہ سے اس کی حفاظت کرتا ہے اس سے گناہ صادر ہی نہیں ہونے دیتا کہ اس کا ضرر اس کو لاحق ہو۔

قولہ: بعض الاباحیین الخ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ لوگ بعض محرمات کو مباح کہتے ہیں۔

والنصوص من الکتاب والسنۃ تحمل علیٰ ظواھرھا ما لم یصرف عنھا دلیل قطعی، کما فی الآیات التی تشعر ظواھرھا بالجھۃ والجسمیۃ ونحو ذالک، لا یقال ھذہ لیست من النصوص بل من المتشابہ، لانا نقول المراد بالنصوص ھٰھنا لیس ما یقابل الظاھر والمفسر والمحکم بل ما یعم اقسام النظم علیٰ ما ھو المتعارف، والعدول عنھا ای عن الظواھر الیٰ معانٍ یدعیھا اھل الباطن وھم الملاحدۃ وسموا الباطنیۃ

۱۲۷

لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها، بل لها معان باطنية لا يعلمها الا المعلم، وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية الحاد اى ميل وعدول عن الاسلام واتصال والتصاق بالكفر لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص مصروفة على ظواهرها، ومع ذالك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك، يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان۔

ترجمہ اور کتاب وسنت کے نصوص اپنے ظاہری معانی پر محمول کی جائیں گی، جب تک کوئی دلیل قطعی ان سے نہ پھیرے جیسا کہ ان آیات میں جو بظاہر جہت اور جسمیت وغیرہ پر دلالت کرتی ہیں یہ نہ کہا جائے کہ یہ (آیات) نصوص کے قبیل سے نہیں ہیں۔ بلکہ متشابہ میں سے ہیں۔ اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ یہاں نصوص سے مراد وہ معنیٰ نہیں جو ظاہر اور مفسر اور محکم کے مقابل ہے۔ بلکہ ایسا معنیٰ مراد ہے۔ جو نظم کے تمام اقسام کو شامل ہے، جیسا کہ یہی متعارف ہے اور ان ظاہری معانی سے ایسے معانی کی طرف عدول کرنا جن کا اہل باطن یعنی ملاحدہ دعوی کرتے ہیں اور جنھیں باطنیہ کہا جاتا ہے ان کے دعوی کرنے کی وجہ سے کہ نصوص اپنے ظاہری معانی پر محمول نہیں ہیں بلکہ ان کے باطنی معانی ہیں۔ جنھیں معلم ہی جانتا ہے اور ان کا مقصد اس سے شریعت کی بالکلیہ نفی کرنا ہے۔ الحاد یعنی اسلام سے انحراف اور کفر سے لگاؤ ہے کیونکہ یہ نبی علیہ السلام کی ان باتوں میں تکذیب ہے جنھیں آپ کا لانا یقینی طور پر ثابت ہے رہی وہ بات جس کی طرف بعض محققین گئے ہیں کہ نصوص اپنے ظاہری معنیٰ پر محمول ہیں۔ اس کے باوجود ان میں ایسے دقائق کی طرف مخفی اشارات ہیں جو کہ ارباب سلوک پر منکشف ہوتے ہیں۔ ان دقائق اور ظاہری مرادی معانی کے درمیان تطبیق ممکن ہے۔ تو یہ کمال ایمان اور خالص عرفان کی بات ہے۔

تشریح اہل السنت والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ کتاب وسنت کے نصوص کو ان ہی معانی پر محمول کیا جائے جو لغت یا شرع سے معلوم ہوئے ہیں۔ جب تک ان کے خلاف پر دلیل قطعی نہ موجود ہو، مثلاً جن آیات سے باری تعالیٰ کے لئے جہت یا جسمیت ثابت ہوتی ہے ان آیات کے ظاہری اور لغوی معنیٰ کے خلاف دلیل قطعی قائم ہے اس بناء پر ان کا ظاہری معنیٰ مراد نہیں ہوگا لیکن جن نصوص کے ظاہری معنیٰ کے خلاف دلیل قطعی نہیں قائم ہے۔ ان کے ظاہری معنیٰ کو چھوڑ کر ان کے معانی کو اختیار کرنا جن کے مراد ہونے کا باطنیہ دعوی کرتے ہیں۔ کفر اور الحاد ہے کیونکہ ایسا کرنا نبی علیہ السلام کی تکذیب ہے۔

قولہ: لا یقال الخ منشاءِ اعتراض معترض کا نص کے اصطلاحی معنیٰ مراد لینا ہے جو اصول فقہ والے مراد لیتے ہیں۔ اس لئے کہ اصول فقہ والے ظہورِ معنیٰ کے اعتبار سے کلام شارع کی چار قسمیں بیان کرتے ہیں۔ (۱) نص (۲) ظاہر (۳) مفسر (۴) محکم۔ اسی طرح خفاءِ معنیٰ کے اعتبار سے بھی چار قسمیں بیان کرتے ہیں۔ (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ۔ شارح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں نص سے اصطلاحی معنیٰ مراد نہیں، بلکہ مطلق کلام شارع مراد ہے۔ کلامِ شارع کو نص کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے مدلول کی صحت قطعی اور یقینی ہے اور لغت میں نص کے معنیٰ قطع ہیں۔

قولہ: وَامّا ماذھب الیہ الخ محققین صوفیاء کا مذہب یہ ہے کہ کتاب وسنت کے نصوص ظاہری معانی پر محمول ہوتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ان میں ایسے لطائف کی جانب بھی اشارہ ہوتا ہے جو راہِ سلوک طے کرنے والوں پر منکشف ہوتے ہیں۔ اور یہ لطائف نصوص کے ظاہری معنیٰ کے منافی نہیں ہوتے۔ بلکہ ان لطائف اور نصوص کے ظاہری معنیٰ کے درمیان تطبیق ممکن ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کے ارشاد "مِمّا رزقناھم ینفقون" کا ظاہری معنیٰ بھلائی کے راستہ میں مال خرچ کرنا ہے۔ لیکن صوفیاء نے اس کے ساتھ ما رزقنا سے روحانی نعمتوں کو بھی مراد لیا ہے اور آیت کا ترجمہ یہ کیا ہے کہ جو کچھ ہم نے انھیں انوارِ معرفت دے رکھا ہے۔ دوسروں پر اس کا فیضان کرتے ہیں اس طرح کے لطائف حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیر بیان القرآن کے حاشیہ پر لطائف السلوک کے عنوان سے تحریر فرمائے ہیں۔

۱۲۸

وَردّ النصوص بان ینکر الاحکام التی دلت علیھا النصوص القطعیۃ من الکتاب والسنۃ کحشر الاجساد مثلاً کفر لکونہ تکذیبًا صریحًا للہ تعالیٰ ورسولہ علیہ السلام فمن قذف عائشۃ بالزنا کفر، واستحلال المعصیۃ صغیرۃ کانت او کبیرۃ کفر اذا ثبت کونھا معصیۃ بدلیل قطعی وقد علم ذالک مما سبق، والاستھانۃ بھا کفر والاستھزاء علی الشریعۃ کفر، لان ذالک من امارات التکذیب، وعلیٰ ھٰذہ الاصول یتفرع ماذکر فی الفتاوی من انہ اذا اعتقد الحرام حلالاً فان کانت حرمتہ لعینہ وقد ثبت بدلیل قطعی یکفر، والا فلا، بان یکون حرمتہ لغیرہ أو ثبت بدلیل ظنی وبعضھم لم یفرق بین الحرام لعینہ ولغیرہ، فقال من استحل حرامًا وقد علم فی دین النبی علیہ السلام تحریمہ کنکاح ذوی المحارم اوشرب الخمر او اکل المیتۃ او الدم او الخنزیر، من غیر ضرورۃ فکافر، وفعل ھٰذہ الاشیاء بدون الاستحلال

فسق، ومن استحل شرب النبیذ الی ان یسکر کفر، وأما لو قال لحرام، هٰذا حلال لترویج السلعة او بحکم الجهل لا یکفر، ولو تمنّی ان لا یکون الخمر حراماً أو لا یکون صوم رمضان فرضا لما یشق علیه لا یکفر، بخلاف ما اذا تمنّی ان لا یحرم الزنا وقتل النفس بغیر حق فانه یکفر، لان حرمة هٰذا ثابتة فی جمیع الادیان، موافقة للحکمة، ومن اراد الخروج عن الحکمة فقد اراد ان یحکم الله تعالٰی بما لیس بحکمة وهذا اجهل منه بربه تعالٰی، وذکر الامام السرخسی فی کتاب الحیض انه لو استحل وطی امرأته الحائض یکفر، وفی النوادر عن محمدؒ انه لا یکفر هو الصحیح، وفی استحلال اللواطة بامرأته لا یکفر علی الاصح، ومن وصف الله تعالٰی بما لا یلیق به، او سخر باسم من اسمائه أو بامر من اوامره او انکر وعده أو وعیده یکفر، وکذا لو تمنّی ان لا یکون نبی من الانبیاء علیٰ قصد استخفاف او عداوة، وکذا لو ضحک علی وجه الرضاء فیمن تکلم بالکفر، وکذا لو جلس علیٰ مکان مرتفع وحوله جماعة یسئلونه مسائل یضحکونه ویضربونه بالوسائد، یکفرون جمیعا، وکذا لو امر رجلا ان یکفر بالله أو عزم علیٰ ان یامر بکفره، وکذا لو افتی لامرأة بالکفر لتبین من زوجها، وکذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله وکذا لو صلی بغیر قبلة او بغیر طهارة متعمدا یکفر وان وافق ذالک القبلة، وکذا لو اطلق کلمة الکفر استخفافا لا اعتقاداً الی غیر ذالک من الفروع۔

ترجمہ اور نصوص کو رد کرنا بایں طور کہ ان احکام کا انکار کیا جائے۔ جن پر کتاب وسنت کے نصوص قطعیہ دلالت کرتے ہیں مثلاً حشر اجساد کا انکار کرنا، کفر ہے۔ اس لئے کہ یہ اللہ اور اس کے رسول علیہ السلام کی صریح تکذیب ہے تو جو شخص حضرت عائشہ پر زنا کی تہمت لگائے وہ کافر ہے اور کسی معصیت کو خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ حلال سمجھنا کفر ہے۔ جب اس کا معصیت ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہو اور یہ بات ماسبق سے معلوم ہو چکی ہے اور معصیت کو معمولی سمجھنا کفر ہے۔ اور شریعت کا مذاق اڑانا کفر ہے۔ اس لئے کہ یہ تکذیب کی علامات میں سے ہے اور ان ہی اصول پر متفرع ہے جو فتاویٰ میں مذکور ہے کہ جب کوئی حرام کو حلال اعتقاد کرے۔ تو اگر اس کی حرمت لعینہ ہے۔ درآں حالیکہ دلیل قطعی سے ثابت ہے۔ کافر ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ بایں طور کہ حرمت لغیرہ ہو یا دلیل ظنی سے ثابت ہو اور بعض لوگوں نے حرام لعینہ اور حرام لغیرہ کے درمیان فرق نہیں کیا اور کہا کہ جو کسی حرام کو حلال

سمجھے۔ دراں حالیکہ اس کی حرمت کا نبی علیہ السلام کے دین میں سے ہونا معلوم ہے۔ جیسے ذی رحم محرم سے نکاح کرنا یا شراب پینا یا مردار یا خون یا خنزیر کھانا بغیر اضطرار کے تو کافر ہے اور ان چیزوں کا ارتکاب بغیر حلال سمجھے ہوئے فسق ہے اور جو شخص نبیذ کو اس کے مسکر ہونے کی حد تک پینے کو حلال سمجھے۔ کافر ہو جائے گا۔ بہر حال اگر کوئی شخص سامان کو رائج کرنے کے لئے یا جہالت کی وجہ سے کسی حرام کے متعلق کہے کہ یہ حلال ہے تو کافر نہیں ہوگا۔ اور اگر شراب کے حرام نہ ہونے کی یا رمضان کا روزہ بوجہ اس کے شاق ہونے کے فرض نہ ہونے کی تمنا کی تو کافر نہ ہوگا۔ برخلاف اس صورت کے کہ جب زنا اور کسی شخص کے قتل ناحق کے حرام نہ ہونے کی تمنا کی تو کافر ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کی حرمت تمام ادیان میں ثابت ہے حکمت کے مطابق ہے۔ اور جس شخص نے حکمت سے باہر رہنے کا ارادہ کیا تو اس نے یہ چاہا کہ اللہ تعالیٰ ایسا حکم کرے جو حکمت نہ ہو اور یہ اپنے پروردگار کے متعلق اس کی جہالت ہے۔ اور امام سرخسی نے کتاب الحیض میں ذکر کیا۔ کہ اگر کسی نے اپنی حائضہ بیوی سے وطی کو حلال جانا تو کافر ہو جائے گا" اور نوادر میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ کافر نہیں ہوگا۔ یہی صحیح ہے اور اپنی بیوی سے لواطت کو حلال سمجھنے کی صورت میں اصح قول کے مطابق کافر نہیں ہوگا اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے متعلق ایسی بات بیان کرے جو اس کے شایان شان نہیں ہے یا اس کے کسی نام کا یا اس کے کسی امر کا مذاق اڑائے، یا اس کے وعدکا یا اس کی وعید کا انکار کرے، تو کافر ہو جائے گا اور اسی طرح اگر تمنا کی کہ کوئی نبی نہ ہوتا۔ استخفاف یا عداوت کا ارادہ کرنے کی بناء پر، اور اسی طرح رضاء کے طور پر اگر ایسے شخص پر ہنسا جس نے کلمہ کفر بکا، اور اسی طرح اگر کسی بلند جگہ پر بیٹھا اور اس کے ارد گرد لوگ ہیں جو اس سے مسائل پوچھ رہے ہے۔ اس پر ہنستے ہیں اور تکیے پھینک پھینک کر مارتے ہیں تو سب کافر قرار دئے جائیں گے۔ اسی طرح اگر کسی شخص کو اللہ کے ساتھ کفر کرنے کا حکم دیا۔ یا اللہ کے ساتھ کفر کرنے کا حکم دینے کا پختہ ارادہ کیا۔ اور اسی طرح اگر کسی عورت کو کفر کا فتویٰ دیا تاکہ وہ اپنے شوہر سے جدا ہو جائے، اور اسی طرح اگر شراب پینے کے وقت یا زنا کے وقت بسم اللہ کہا اور اسی طرح اگر جان بوجھ کر غیر قبلہ کی طرف یا بغیر وضو کے نماز پڑھی اگرچہ وہ اتفاق سے قبلہ ہی ہو۔ اور اسی طرح اگر کلمہ کفر ادا کیا۔ اس کو معمولی سمجھنے کی وجہ سے نہ کہ بطور اعتقاد کے۔ اور اس کے علاوہ بھی جزئیات ہیں۔

۱۲۰۹ تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کتاب وسنت کے نصوص کو بایں معنیٰ رد کرنا کفر ہے کہ ان احکام کا انکار کر دیا جائے جن پر کتاب اللہ اور سنت متواترہ کے ایسے نصوص دلالت کرتے ہیں

جن میں تاویل کا کوئی احتمال نہیں۔ اس لئے کہ ایسا کرنا اللہ اور اس کے رسول کی صریح تکذیب ہے لہٰذا اگر کوئی ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا پر زنا کی تہمت لگائے تو وہ کافر ہوگا اس لئے کہ ان کی براءت اور عفت کے سلسلہ میں سورۂ نور میں متعدد آیات نازل ہوئی ہیں اور "اولئک مبرؤن" جیسے صریح لفظوں میں ان کی براءت ظاہر فرمائی ہے۔ اسی طرح جس فعل کا گناہ ہونا دلیلِ قطعی سے ثابت ہے خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، اس کے حلال ہونے کا عقیدہ رکھنا بھی کفر ہے کیونکہ ایسا کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اس کو حرام بتلانے میں شارع کو معاذ اللہ جھوٹا سمجھتا ہے اور شارع کی تکذیب کفر ہے۔

قولہ: وعلی ھذہ الاصول الخ یعنی علماءِ ماوراء النہر کے فتاویٰ میں جو ذکر کیا گیا ہے وہ ان ہی مذکورہ اصول پر متفرع ہے اور وہ مذکورہ اصول یہ ہیں (۱) کسی گناہ کو حلال سمجھنا کفر ہے (۲) گناہ کو ہلکا اور معمولی سمجھنا کفر ہے (۳) شریعت کا مذاق اڑانا کفر ہے۔

قولہ: وکذا لو جلس الخ فتاویٰ میں اس طرح مذکور ہونے کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ ایسا واقعہ پیش آیا ہو اور اس کے بارے میں کسی نے مفتی سے استفتاء کیا ہو۔

وَالیأس من اللہ تعالیٰ کفر لانہ لا ییأس من روح اللہ الا القوم الکافرون، وَالأمن من اللہ تعالیٰ کفر لانہ لا یأمن من مکر اللہ الا القوم الخاسرون، فان قیل الجزم بان العاصی یکون فی النار یأس من اللہ، وبانّ المطیع یکون فی الجنۃ أمن من اللہ تعالیٰ، فیلزم ان یکون المعتزلی کافرًا مطیعًا کان او عاصیًا، لانہ إما آمن او آیس، ومن قواعد اھل السنۃ والجماعۃ ان لا یُکفّر احد من اھل القبلۃ، قلنا ھذا لیس بیأس، ولا أمنٍ، لانہ علیٰ تقدیر العصیان لا ییأس ان یوفقہ اللہ تعالیٰ للتوبۃ والعمل الصالح، وعلیٰ تقدیر الطاعۃ لا یأمن من ان یخذلہ اللہ تعالیٰ فیکتسب المعاصی، وبھذا یظھر الجواب لما قیل ان المعتزلی اذا ارتکب کبیرۃ لزم ان یصیر کافرًا لیأسہ من رحمۃ اللہ ولاعتقادہ انہ لیس بمؤمن وذالک لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاقہ النار یستلزم الیأس وان اعتقاد عدم ایمانہ المفسر بمجموع التصدیق والاقرار والاعمال بناء علی انتفاء الاعمال یوجب الکفر، والجمع بین قولھم لا یکفر احد من اھل القبلۃ، وقولھم یکفر من قال بخلق القرآن او استحالۃ الرؤیۃ او سب الشیخین او لعنھما، وامثال ذالک مشکل۔

۱۳۰

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ سے مایوسی کفر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے صرف کافر لوگ ہی مایوس ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے بے خوفی کفر ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی تدبیر سے وہی لوگ بے خوف ہوتے ہیں جو خسارہ اٹھانے والے ہیں پس اگر کہا جائے کہ اس بات کا یقین کہ عاصی جہنم میں ہوگا اللہ سے نا امیدی ہے۔ اور اس بات کا یقین کہ مطیع جنت میں ہوگا اللہ تعالیٰ سے بے خوفی ہے۔ تو لازم آئے گا کہ معتزلی کافر ہو خواہ وہ مطیع ہو یا عاصی ہو۔ اس لئے کہ وہ یا تو بے خوف ہوگا (مطیع ہونے کی صورت میں) یا نا امید ہوگا (عاصی ہونے کی صورت میں) حالانکہ اہل السنت والجماعت کے قواعد میں سے یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے۔ ہم کہیں گے کہ یہ نا امیدی نہیں ہے اور نہ بے خوفی ہے اس لئے کہ وہ عاصی ہونے کی صورت میں اس بات سے نا امید نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو توبہ اور نیک عمل کی توفیق دیدے۔ اور مطیع ہونے کی صورت میں اس بات سے بے خوف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو بے یار و مددگار چھوڑ دے پس وہ معاصی کا ارتکاب کرنے لگے اور اسی سے اس اعتراض کا جواب ظاہر ہو جاتا ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ معتزلی جب کسی کبیرہ کا ارتکاب کرے تو لازم ہوگا کہ وہ کافر ہو اللہ کی رحمت سے اپنے نا امید ہونے اور اپنے بارے میں یہ عقیدہ رکھنے کی وجہ سے کہ وہ مومن نہیں ہے۔ اور یہ (جواب کا ظاہر ہونا) اس لئے ہے کہ ہم یہ بات نہیں مانتے کہ اپنے مستحق نار ہونے کا اعتقاد نا امید ہونے کو مستلزم ہے۔ اور اس بات کو بھی نہیں مانتے کہ ایمان بمعنی تصدیق اور اقرار اور اعمال کے مجموعہ کے نہ ہونے کا اعتقاد اعمال کے منتفی ہونے کی بناء پر کفر کو واجب کرتا ہے اور مشائخ کے اس قول کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے۔ اور ان کے اس قول کے درمیان کہ خلق قرآن اور استحالۂ رویت باری یا سبِ شیخین یا لعن شیخین وغیرہ کے قائل کی تکفیر کی جائے۔ تطبیق مشکل ہے۔

تشریح قولہ: فان قیل الخ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مطیع کو جنت میں اور عاصی کو جہنم میں داخل کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اس لئے اعتراض وارد ہوتا ہے کہ معتزلی اگر مطیع ہوگا تو اسے اپنے جنت میں داخل کئے جانے کا یقین ہوگا اور وہ اللہ کے عذاب سے بے خوف ہوگا۔ اور اگر عاصی ہوگا تو اپنے جہنمی ہونے کا یقین ہوگا اور وہ اللہ کی رحمت سے مایوس ہوگا۔ اور مصنفؒ کے بقول اللہ کی رحمت سے مایوسی اور اس کے عذاب سے بے خوفی دونوں باتیں کفر ہیں۔ پھر تو معتزلی کو ہر حال میں کافر کہنا چاہیئے۔ حالانکہ اہل السنت والجماعت کے قواعد میں سے ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کو کافر نہ کہنا چاہیئے۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا کہ معتزلی نہ تو عاصی ہونے کی صورت میں اللہ کی رحمت سے مایوس ہے اور نہ مطیع ہونے کی صورت میں اللہ کے عذاب سے بے خوف ہے۔ کیونکہ عاصی ہونے کی صورت میں وہ اس بات سے مایوس نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کو توبہ اور نیک عمل کی توفیق دیدیں اور مطیع ہونے کی صورت میں اسے یہ خوف لاحق ہو کہ اللہ تعالیٰ اس سے نیک عمل کی توفیق سلب کرلیں جس کی وجہ سے وہ گناہ میں مبتلا ہو جائے۔

قولہ: والجمع بین قولھم الخ یعنی ایک طرف یہ کہا جاتا ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کی جائے۔ اور دوسری جانب یہ کہا جاتا ہے کہ قرآن کو مخلوق کہنے والے اور جنت میں اللہ کی رویت کو محال کہنے والے اور شیخین پر سب وشتم کرنے والے کی تکفیر کی جائے گی۔ ان دونوں قولوں میں تناقض ہے۔ تطبیق مشکل ہے لیکن یہ اشکال متعدد طریقوں سے دور کیا گیا ہے (۱) کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کرنا شیخ اشعری اور ان کے متبعین کا قول ہے اور ملتقیٰ میں امام اعظم ابو حنیفہؒ سے بھی یہی منقول ہے اور مذکورہ لوگوں کی تکفیر فقہاء کا مذہب ہے اور جب قائل ہر قول کے مختلف لوگ ہیں تو کوئی تناقض نہیں (۲) مذکورہ لوگوں کی تکفیر حقیقت پر محمول نہیں بلکہ تہدید اور تغلیظ پر محمول ہے۔

وتصدیق الکاھن بما یخبرہ عن الغیب کفر لقولہ علیہ السلام من اتی کاھنًا فصدقہ بما یقول فقد کفر بما انزل اللہ تعالیٰ علی محمد، والکاھن ھو الذی یخبر عن الکوائن فی مستقبل الزمان ویدعی معرفۃ الاسرار ومطالعۃ علم الغیب، وکان فی العرب کھنۃ یدعون معرفۃ الامور۔ فمنھم من کان یزعم ان لہ رئیًّا من الجن وتابعۃ یلقی الیہ الاخبار، ومنھم من کان یزعم انہ یستدرک الامور بفھم اعطیہ والمنجم اذا ادعی العلم بالحوادث الآتیۃ فھو مثل الکاھن، وبالجملۃ العلم بالغیب امر تفرد بہ اللہ تعالیٰ، لا سبیل الیہ للعباد الا باعلام منہ او الھام بطریق المعجزۃ او الکرامۃ، وارشاد الی الاستدلال بالامارات فیما یمکن فیہ ذالک، ولھذا ذکر فی الفتاوی ان قول القائل عند رویۃ ھالۃ القمر یکون مطر مدعیا علم الغیب لا بعلامۃ کفر۔

ترجمہ اور ایسی بات میں کاہن کی تصدیق کرنا جس کی وہ غیب کے بارے میں خبر دے کفر ہے۔ نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص کسی کاہن کے پاس آئے اور اس کی کہی ہوئی بات کو سچ جانے تو اس نے اس کتاب کا انکار کیا جو اللہ نے محمد پر نازل کی۔ اور کاہن وہ شخص

ہے۔ جو مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کے بارے میں خبر دے۔ اور اسرار کی معرفت اور غیب سے آگاہ ہونے کا مدعی ہو۔ اور عرب میں کچھ کاہن تھے جو امورِ غیبیہ کی معرفت کے مدعی تھے ان میں سے بعض یہ دعویٰ کرتے تھے کہ اس کے پاس دکھائی دینے والے اور ساتھ رہنے والے جن ہیں جو اس کو خبریں پہنچاتے ہیں اور بعض یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اپنی خداداد ذہانت کے ذریعہ امور غیبیہ کا ادراک کر لیتا ہے اور نجومی جب آئندہ کے واقعات جاننے کا دعویٰ کرے تو وہ مثل کاہن کے ہے۔ بہرحال غیب کا علم ایسی چیز ہے جس میں اللہ تعالیٰ منفرد ہیں۔ بندوں کے لئے اس کی طرف کوئی سبیل نہیں مگر اللہ تعالیٰ کے بتلانے سے یا معجزہ یا کرامت کے طور پر الہام کرنے سے۔ یا ان چیزوں میں علامات سے استدلال کی طرف رہنمائی کر کے جن میں ایسا ممکن ہے۔ اسی وجہ سے فتویٰ میں مذکور ہے کہ چاند کا ہالہ دیکھنے کے وقت کہنے والے کا علم غیب کا مدعی بن کر یہ کہنا کہ بارش ہوگی۔ نہ کہ بارش کی علامت کی وجہ سے، یہ کفر ہے۔

تشریح غیب سے مراد وہ چیز ہے جس کا ادراک نہ تو حواس سے ہو سکتا ہے نہ اس کا علم ضروری ہے اور نہ ہی اس پر کوئی دلیل ہے کہ استدلال کے ذریعہ حاصل ہو سکے۔ قرآن نے غیر اللہ سے ایسی غیب کے علم کی نفی کی ہے اور جس چیز کا ادراک کسی حاسہ کے ذریعہ یا دلیل کے ذریعہ ہو سکتا ہے یا اس کا علم ضروری ہے وہ غیب کے قبیل سے نہیں ہے۔ نہ اس کے علم کا دعویٰ کفر ہے اور نہ اس کے مدعی کی تصدیق کفر ہے

قولہ: رئیاً۔ یہ لفظ فعیل کے وزن پر اسم مفعول مرئی کے معنیٰ میں ہے۔ مراد ساتھ رہنے والا جن جو دکھائی دیتا ہو۔

والمعدوم لیس بشئ اِن ارید بالشئ الثابتُ المتحقق علیٰ ما ذھب الیہ المحققون من ان الشیئیۃ تساوق الوجودَ والثبوتَ والعدمُ یرادفُ النفی، فھذا حکم ضروری، لم ینازع فیہ الا المعتزلۃ القائلون بان المعدوم الممکن ثابت فی الخارج، وان ارید ان المعدوم لا یسمّٰی شیئاً، فھو بحث لغوی مبنی علی تفسیر الشئ بانہ الموجود او المعدوم او ما یصحّ ان یعلم و یخبر عنہ فالمرجع الی النقل وتتبّعِ مواردِ الاستعمال۔

ترجمہ اور معدوم شئی نہیں ہے اگر شئی سے مراد ثابت ہے اور متحقق ہے جیسا کہ محققین کا مذہب ہے کہ شیئیت وجود اور ثبوت کا مرادف ہے اور عدم نفی کا مرادف ہے۔ تب تو یہ حکم ضروری ہے۔ اس میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔ سوائے معتزلہ کے جو اس بات کے قائل ہیں کہ

معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ معدوم کو شئی نہیں کہا جاتا تو یہ لغوی بحث ہے جو شئی کی اس تفسیر پر مبنی ہے کہ وہ موجود ہے یا معدوم ہے یا اس چیز کا نام ہے جس کا معدوم ہونا یا مخبر عنہ بننا صحیح ہو تو مرجع نقل اور مواقع استعمال کی چھان بین ہے۔

تشریح اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان مختلف فیہ مسائل میں سے معدوم سے متعلق دو مسئلے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ معدوم خارج میں ثابت نہیں ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے منفی نہیں ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اشاعرہ کا کہنا ہے کہ عرف ولغت میں معدوم کو شئی نہیں کہا جاتا۔ اگر معدوم پر شئی کا اطلاق ہوا ہے تو وہ مجاز پر محمول ہو اور معتزلہ کہتے ہیں کہ معدوم کو شئی کہا جاسکتا ہے۔ مصنف کے قول میں دونوں مسئلوں کے بیان کا احتمال ہے۔ اس لئے شارحؒ نے فرمایا کہ اگر مصنف کی مراد پہلے مسئلہ کا بیان ہے۔ تب تو یہ بدیہی حکم ہے۔ جس پر دلیل پیش کرنے کی ضرورت نہیں۔ اور اگر دوسرے مسئلہ کا بیان ہے تو یہ لغوی نزاع ہے۔ جس کا مرجع نقل اور اس لفظ کے مواقع استعمال کی چھان بین ہے۔

وَفِی دعاء الاحیاء للاموات وصدقتهم ای صدقة الاحیاء عنهم ای عن الاموات نفع لهم ای للاموات خلافا للمعتزلة، تمسکا بان القضاء لا یتبدل، وکل نفس مرهونة بما کسبت والمرء مجزی بعمله لا بعمل غیره، ولنا ما ورد فی الاحادیث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا فی صلوٰة الجنازة، وقد توارثه السلف، فلو لم یکن للاموات نفع فیه لما کان له معنیً، وقال علیه السلام ما من میت تصلی علیه امة من المسلمین یبلغون مأةً کلهم یشفعون له الا شفعوا فیه وعن سعد بن عبادة انه قال یا رسول الله ان ام سعد قد ماتت، فای الصدقة افضل، قال الماء. فحفر بئرا وقال هذا لام سعد، وقال علیه السلام الدعاء یرد البلاء والصدقة تطفی غضب الرب، وقال علیه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرا علی قریة فان الله یرفع العذاب عن مقبرة تلک القریة اربعین یوما، والاحادیث والآثار فی هذا الباب اکثر من ان تحصیٰ.

ترجمہ اور مردوں کے واسطے زندوں کی دعا میں اور مردوں کی طرف سے زندوں کے صدقہ خیرات کرنے میں مردوں کو نفع ہوتا ہے۔ برخلاف معتزلہ کے کہ ان کے نزدیک کسی کے لئے دوسرے کا عمل نفع بخش نہیں ہے، اس بات سے استدلال کرنے کی وجہ سے کہ قضاء الٰہی

بدلتی نہیں، اور ہر نفس اپنے عمل میں ماخوذ ہوگا اور انسان کو اپنے ہی عمل کی جزاء ملے گی۔ اور ہماری دلیل احادیثِ صحیحہ میں مردوں کے لئے بالخصوص نمازِ جنازہ میں دعاء کا وارد ہونا ہے اور سلف نے اس کو ایک دوسرے سے لیا ہے۔ سو اگر اس میں مردوں کا کوئی نفع نہ ہوتا تو اس کا کوئی معنیٰ نہ ہوتا۔ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ جس میت پر بھی مسلمانوں کی کوئی جماعت جن کی تعداد سو کو پہونچتی ہے نمازِ جنازہ پڑھتی ہے اور وہ سب اس کے لئے سفارش کرتے ہیں۔ تو اس کے بارے میں ان کی سفارش ضرور قبول ہوتی ہے اور سعد بن عبادہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا یا رسول اللہ! ام سعد مرگئی ہے تو ان کے لئے کون سا صدقہ افضل ہوگا؟ آپ نے فرمایا۔ پانی! تو سعد بن عبادہ نے ایک کنواں کھدوایا اور فرمایا کہ یہ ام سعد کے لئے وقف ہے اور نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ دعاء مصائب کو دور کرتی ہے اور صدقہ پروردگار کے غضب کو ٹھنڈا کرتا ہے۔ اور نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ عالم اور متعلم کا جب کسی بستی پر گذر ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس بستی کے قبرستان سے چالیس روز تک کے لئے عذاب اٹھا لیتے ہیں۔ اور اس باب میں احادیث و آثار بے شمار ہیں۔

تشریح ایصالِ ثواب کا ثبوت بہت سی احادیث اور آثار سے ہے، مثلاً مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضؓ سے مرفوعاً مروی ہے اذا مات ابن اٰدم انقطع عملہ الا من ثلٰث، صدقۃٍ جاریۃٍ وعلمٍ ینتفع بہ وولدٍ صالحٍ یدعو لہ۔ اسی طرح حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ما المیت فی قبرہ الا شبیہ الغریقِ المتغوث ینتظر دعوۃً تلحقہ من ابٍ اوامٍ او ولدٍ او صدیقٍ ثقۃٍ، فاذا لحقتہ کان احب الیہ من الدنیا۔ رہا معتزلہ کا استدلال اس بات سے کہ قضاءِ الٰہی خواہ کسی پر انعام کئے جانے سے متعلق ہو یا عذاب دئے جانے سے متعلق ہو۔ اس میں تبدیلی نہیں ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب شارع نے مردہ کے لئے زندوں کی دعا اور ان کی طرف سے صدقہ خیرات کے نفع بخش ہونے کی خبر دی ہے تو اس پر ایمان لانا واجب ہے اور اسی طرح ان کی دلیل "لیس للانسان الا ما سعیٰ" میں انسان سے کافر انسان مراد ہے۔

۱۳

قَالَ اللہُ تعالیٰ یُجیبُ الدعوات ویقضی الحاجات لقولہ تعالیٰ ادعونی استجب لکم، ولقولہ علیہ السلام یستجاب الدعاء للعبد مالم یدع باثم او قطیعۃ رحم مالم یستعجل ولقولہ علیہ السلام ان ربکم حیی کریم یستحیی من عبدہ اذا رفع یدیہ الیہ ان یردھما صفرا، وَاعلم ان العمدۃ فی ذالک صدق النیۃ وخلوص الطویۃ

وحضور القلب لقوله علیه السلام ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة، واعلموا ان الله لا یستجیب الدعاء من قلب غافل لاهٍ، واختلف المشائخ فی انه هل یجوز ان یقال یستجاب دعاء الکافر، فمنعه الجمهور لقوله تعالیٰ وما دعاء الکافرین الا فی ضلال، ولانه لا یدعو الله تعالیٰ لانه لا یعرفه وان اقر به فلما وصفه بما لا یلیق به فقد نقض اقراره، وما روی فی الحدیث ان دعوة المظلوم وان کان کافراً یستجاب محمول علی کفران النعمة، وجوزه بعضهم لقوله تعالیٰ حکایة عن ابلیس رب انظرنی فقال الله تعالیٰ انک من المنظرین، فهذه اجابة، والیه ذهب ابو القاسم الحکیم وابو نصر الدبوسی، قال الصدر الشهید وبه یفتیٰ۔

۱۳۲

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ دعائیں قبول کرتا ہے اور حاجات پوری کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ تم مجھ سے مانگو میں تمہاری دعا قبول کروں گا اور نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ بندہ کی دعا قبول ہوتی ہے بشرطیکہ وہ گناہ کے متعلق یا قطعِ رحم کے متعلق دعا نہ کرے بشرطیکہ وہ جلدی نہ مچائے اور نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ تمہارا رب بڑا باحیا ہے۔ کریم ہے۔ جب بندہ اسکی طرف اپنے ہاتھ اٹھاتا ہے تو اسے ان کو خالی واپس کرتے ہوئے حیا آتی ہے۔ اور جاننا چاہیئے (کہ دعا کی قبولیت کے سلسلے میں) قابلِ اعتماد چیز صدقِ نیت اور خلوصِ قلب اور رحق تعالیٰ کے ساتھ) حضورِ قلب ہے۔ نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرو۔ درا نحالیکہ قبولیت کا یقین رکھو اور یہ بات جان لو کہ اللہ تعالیٰ غافل اور رکھلواڑ کرنے والوں کی دعا قبول نہیں فرماتے ہیں اور اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے کہ کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے؟ تو جمہور نے اس کا انکار کیا۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ کافر کی دعا محض بیکار ہوتی ہے اور اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہی نہیں اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی معرفت نہیں رکھتا اور اگر زبان سے اس کا اقرار کرتا ہے تو جب اس نے اللہ کی ایسی صفت بیان کی جو اس کے شایانِ شان نہیں ہے تو اس کا اقرار ٹوٹ گیا اور حدیث میں جو آیا ہے کہ مظلوم کی دعاء قبول ہوتی ہے اگرچہ وہ کافر ہو تو وہ کفرانِ نعمت پر محمول ہے اور بعض لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے۔ اور ابلیس کے متعلق بطور حکایت اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ ابلیس نے کہا۔ ربِّ انظرنی الیٰ یوم یبعثون۔ ترجمہ۔ اے اللہ مجھے قیامت تک مہلت دیجیئے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ اِنَّکَ من المنظَرین۔ ترجمہ۔ تجھے مہلت دی گئی۔ یہ قبولیت ہے۔ اور یہی مذہب ہے۔

ابوقاسم حکیم اور ابونصر دبوسی کا۔ صدر الشہید نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔

تشریح قولہ: واختلف المشائخ الخ دونوں قولوں کے درمیان تطبیق کی یہ صورت ہوسکتی ہے کہ کافر کی دعا اگر دنیا سے متعلق ہو تو قبول ہوسکتی ہے اور اگر آخرت سے متعلق ہو تو قبول نہیں ہوگی۔

۱۳

وما اخبر بہ النبی علیہ السلام من اشراط الساعۃ ای من علاماتھا من خروج الدجال ودابۃ الارض ویاجوج وماجوج ونزول عیسیٰ علیہ السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربھا فھو حق لانھا امور ممکنۃ اخبر بھا الصادق قال حذیفۃ بن اسید الغفاری طلع النبی علیہ السلام علینا ونحن نتذاکر فقال ما تذکرون قلنا نذکر الساعۃ قال انھا لن تقوم حتی تروا قبلھا عشر آیات فذکر الدخان والدجال والدابۃ وطلوع الشمس من مغربھا ونزول عیسیٰ بن مریم ویاجوج وماجوج وثلثۃ خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزیرۃ العرب، وآخر ذالک نار تخرج من الیمن تطرد الناس الی محشرھم، والاحادیث الصحاح فی ھذہ الاشراط کثیرۃ جدا، وقد روی احادیث وآثار فی تفاصیلھا وکیفیاتھا فنتطلب من کتب التفسیر والسیر والتواریخ۔

ترجمہ اور نبی علیہ السلام نے جن علاماتِ قیامت کی خبر دی ہے۔ مثلاً دجال اور دابۃ الارض اور یاجوج ماجوج کا خروج اور عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے نزول اور آفتاب کا مغرب سے طلوع ہونا تو یہ حق ہے اس لئے کہ یہ ایسے ممکن امور ہیں جن کی مخبر صادق نے خبر دی ہے۔ حذیفہ بن اُسید غفاری فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام اچانک ہمارے پاس آپہونچے۔ دراں حالیکہ ہم سب آپس میں گفتگو کر رہے تھے۔ آپ نے پوچھا کیا گفتگو کر رہے ہو۔ ہم نے کہا کہ ہم قیامت کا ذکر کر رہے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ قیامت ہرگز نہیں آئے گی یہاں تک کہ اس سے پہلے تم دس نشانیاں دیکھ لو۔ پھر آپ نے دُخان اور دجال کا اور دابۃ الارض کا اور مغرب سے آفتاب کے طلوع ہونے کا اور عیسیٰ ابن مریم کے نزول کا اور یاجوج ماجوج کا اور تین خسوف (زمین کے دھنسنے کا) مشرق میں ایک خسف کا اور مغرب میں ایک خسف کا اور جزیرۃ العرب میں ایک خسف کا ذکر فرمایا۔ اور اس کے آخر میں ایک آگ یمن سے نکلے گی جو لوگوں کو ان کے محشر کی طرف بھگا کرلے جائے گی اور ان علامات کے بارے میں احادیث کثرت سے ہیں اور ان کی تفصیلات اور کیفیات کے بارے میں احادیث اور آثار مروی ہیں۔

لہٰذا تفسیر اور سیرت اور تاریخ کی کتابوں سے معلوم کرنا چاہیئے۔

تشریح اہل السنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے جن علاماتِ قیامت کی خبر دی ہے وہ حق ہیں کیونکہ وہ سب ایسی ممکن باتیں ہیں جن کی مخبر صادق نے خبر دی ہے اور جس ممکن چیز کی مخبرِ صادق خبر دے۔ اس کو ماننا واجب ہے۔ اس لئے ان علاماتِ قیامت پر ایمان لانا واجب ہے۔ ان علامت قیامت کی تفصیل اور توضیح سیرت اور تاریخ و تفسیر کی کتابوں میں موجود ہے۔ بخوف طوالت ہم انھیں نظر انداز کرتے ہیں۔

والمجتهد فی العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ وقد يصيب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد فی المسائل الشرعية الفرعية التی لا قاطع فيها مصيب، وهذا الاختلاف مبنی علیٰ اختلافهم فی ان لله تعالیٰ أفی كل حادثة حكما معينا ام حكمه فی المسائل الاجتهادية ما أدّى اليه رأی المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسألة الاجتهادية إما لا يكون من الله تعالیٰ فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون، وحينئذٍ إما ان لا يكون من الله تعالیٰ عليه دليل أو يكون، وذالك الدليل اما قطعی او ظنی، فذهب الی كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظنی إن وجده المجتهد اصاب، وان، فقده اخطأ، والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفاءه فلذالك كان المخطی معذورا بل ماجورا فلا خلاف علیٰ هذا المذهب فی ان المخطی ليس باثم، وانما الخلاف فی انه مخطٍ ابتداء وانتهاء ای بالنظر الی الدليل والحكم جميعا، واليه ذهب بعض المشائخ وهو مختار الشيخ ابی منصور أو انتهاءً فقط ای بالنظر الی الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب فی الدليل حيث اقامه علی وجهه مستجمعا بجميع شرائطه واركانه واتیٰ بما كلف من الاعتبارات وليس عليه فی الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التی مدلولها حق البتة۔

ترجمہ اور عقلیات اور شرعیاتِ اصلیہ اور فرعیہ میں اجتہاد کرنے والا کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی صواب پر ہوتا ہے اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ کا مذہب ہے کہ ان مسائلِ شرعیہ فرعیہ میں جن میں کوئی دلیل قطعی نہیں۔ ہر اجتہاد کرنے والا صواب اور درستگی پر ہوتا ہے اور یہ اختلاف اس بارے میں ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ہر مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کا ایک حکم معین ہے یا مسائل

اجتہادیہ میں اس کا حکم وہی ہے جس حکم تک مجتہد کی رائے پہونچے۔ اور مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ مسائل اجتہاد میں مجتہد کے اجتہاد سے پہلے یا تو اللہ کی طرف سے کوئی حکم معین نہیں ہوگا یا معین ہوگا اور اس صورت میں یا تو اللہ کی طرف سے اس پر کوئی دلیل نہیں ہوگی یا ہوگی اور وہ دلیل یا قطعی ہوگی یا ظنی ہوگی۔ تو ہر احتمال کی طرف ایک جماعت گئی ہے اور مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی ہے جس کو مجتہد اگر پالے تو وہ صواب پر ہے اور اگر نہ پائے تو خطا پر ہے۔ اور مجتہد حکم صواب پانے کا مکلف نہیں۔ اس کے غامض اور مخفی ہونے کی وجہ سے اسی وجہ سے اجتہاد میں خطا کرنے والا معذور بلکہ ماجور یعنی اجر و ثواب دیا جانے والا ہے تو اس مذہب پر اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجتہاد میں خطا کرنے والا گنہگار نہیں۔ اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ وہ ابتداء و انتہا یعنی دلیل اور حکم دونوں میں خطا کرنے والا ہے۔ یہی بعض مشائخ کا مذہب ہے اور شیخ ابو منصور ماتریدی کا پسندیدہ ہے۔ یا صرف انتہاء یعنی حکم کے اعتبار سے خطا کرنے والا ہے۔ کہ حکم کے جاننے میں خطا کی ہے اگرچہ دلیل میں صواب و درستگی پر ہے کہ دلیل ٹھیک قائم کی دراں حالیکہ وہ تمام شرائط و ارکان پر مشتمل ہے اور اس نے تمام ان شرائط کا اعتبار کیا جن کا وہ مکلف ہے اور اجتہادی مسائل میں اس پر قطعی حجت قائم کرنا واجب نہیں جس کا مدلول یقینی طور پر حق ہوتا ہے۔

تشریح قولہ: فی العقلیات۔ عقلیات سے مراد وہ مسائل جو صرف ایسی دلیل عقلی سے ثابت ہیں جو کتاب و سنت اور اجماع سے مستنبط نہیں ہے۔ جیسے وجود باری تعالیٰ۔

قولہ: والشرعیات۔ شرعیات سے مراد وہ احکام ہیں جن کے اثبات میں عقل کافی نہیں ہے۔

قولہ: وتحقیق هذا المقام الخ اجتہادی مسائل میں کل احتمالات چار ہیں۔ پہلا احتمال یہ ہے کہ مجتہد کے اجتہاد سے پہلے اللہ کا کوئی حکم معین نہیں ہے بلکہ مجتہد اپنے اجتہاد سے جو سمجھے وہی حکم الٰہی ہے یہی اکثر معتزلہ کا مذہب ہے۔ اس صورت میں حق متعدد بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً امام ابو حنیفہؒ کا قے کو ناقض وضوء سمجھنا بھی حق ہوگا اور امام شافعیؒ کا غیر ناقض سمجھنا بھی حق ہوگا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ پہلے سے اللہ کا ایک معین حکم ہے مگر اس پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ اس سے مطلع ہونا ایک اتفاق ہے اور خطا کرنے والے کو اجتہاد کی محنت کا ثواب ملے گا۔ یہ بعض فقہاء اور متکلمین کا مذہب ہے۔ تیسرا احتمال یہ کہ پہلے سے اللہ کا ایک معین حکم ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے۔ یہ بعض متکلمین کا مذہب ہے۔ چوتھا احتمال یہ ہے کہ اس مسئلے میں پہلے سے اللہ کا ایک حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی قائم ہے۔ اگر مجتہد اس دلیل کو پالے تو وہ صحیح حکم کو جان لے گا۔ اور اگر نہ پائے تو خطا پر ہوگا۔

۱۳۴

اور مجتہد صحیح حکم پانے کا مکلف نہیں ہے۔ اس لئے کہ حکم مخفی رہتا ہے۔ اسی بناء پر اجتہاد میں خطا کرنے والا معذور ہی نہیں بلکہ عند اللہ اجر و ثواب کا بھی مستحق ہے۔ یہی محققین کا مذہب ہے اور شارح کے نزدیک بھی مختار ہے۔

والدلیل علی ان المجتہد قد یخطی بوجوہ، الاول قولہ تعالیٰ ففھمناھا سلیمان والضمیر للحکومۃ والفتیا ولو کان کل من الاجتہادین صوابا لما کان لتخصیص سلیمان بالذکر جہۃ لان کلامنہما قد اصاب الحکم حینئذ، وفہمہ، الثانی الاحادیث والآثار الدالۃ علی تردید الاجتہاد بین الصواب والخطاء بحیث صارت متواترۃ المعنیٰ، قال علیہ السلام إن اصبت فلک عشر حسنات، وان اخطأت فلک حسنۃ واحدۃ، وفی حدیث آخر جعل للمصیب اجرین وللمخطی اجرًا واحدًا وعن ابن مسعود إن اصبت فمن اللہ وإلا فمنی ومن الشیطان، وقد اشتہرت تخطیۃ الصحابۃ بعضہم بعضا فی الاجتہادیات، الثالث ان القیاس مُظہر لا مثبت فان الثابت بالقیاس ثابت بالنص معنیً وقد اجمعوا علی ان الحق فیما ثبت بالنص واحد لا غیر، الرابع انہ لا تفرقۃ فی العمومات الواردۃ فی شریعۃ نبینا علیہ السلام بین الاشخاص، فلو کان کل مجتہد مصیبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافیین من الحظر والاباحۃ او الصحۃ والفساد او الوجوب وعدمہ، وتمام تحقیق ہٰذہ الادلۃ والجواب عن تمسکات المخالفین یطلب من کتابنا التلویح فی شرح التنقیح۔

۱۳۵

ترجمہ اور دلیل اس بات پر کہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے۔ متعدد ہے۔ اول اللہ تعالیٰ کا ارشاد "ففھمناھا سلیمان" ہے اور ضمیر منصوب، حکومت اور فتیا کی طرف راجع ہے اگر دونوں اجتہادوں میں سے ہر ایک درست ہوتا تو سلیمان علیہ السلام کو خصوصیت سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں (سلیمان اور داؤد علیہما السلام میں سے) ہر ایک نے صحیح حکم پالیا۔ اور اس کو سمجھ لیا۔ دوسری دلیل اجتہاد کے خطا اور صواب کے درمیان دائر ہونے پر دلالت کرنے والی اتنی احادیث اور آثار ہیں جو معنیً متواتر ہیں۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر تو صحیح حکم کو پالے تو تیرے لئے دس نیکیاں ہیں اور اگر خطا کرے تو تیرے لئے ایک نیکی ہے اور ابن مسعود سے یہ لفظ منقول ہے کہ اگر میں صحیح حکم کو پالوں تو اللہ کی طرف سے ہے۔ ورنہ میری طرف سے اور شیطان کی طرف سے ہے۔ اور اجتہادی مسائل میں صحابہ کا ایک دوسرے کو خاطی قرار

دنیا مشہور ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس حکم کو ظاہر کرنے والا ہے۔ ثابت کرنے والا نہیں۔ کیونکہ جو حکم قیاس سے ثابت ہے وہ باعتبار علت کے نص سے ثابت ہے اور علماء کا اس پر اجماع ہے کہ نص سے ثابت حکم میں حق صرف ایک ہے۔ چوتھی دلیل یہ کہ ہمارے نبی کی شریعت میں وارد احکام میں اشخاص کے درمیان کوئی تفریق نہیں تو اگر ہر مجتہد صواب پر ہو۔ تو فعلِ واحد کا متنافیین مثلاً حظر و اباحت یا صحت و فساد یا وجوب و عدم وجوب کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا۔ اور ان دلائل کی تحقیق اور مخالفین کے استدلال کا جواب ہماری کتاب التلویح فی شرح التنقیح سے معلوم کیا جائے۔

تشریح قولہ، والضمیر الخ یعنی ضمیر منصوب حکومت بمعنٰی فیصلہ کی طرف یا فتیا بمعنٰی فتویٰ کی طرف راجع ہے جو اگرچہ صریحاً مذکور نہیں۔ مگر معہود فی الذہن ہے۔ قصہ یہ ہے کہ ایک شخص کی بکریوں نے رات کے وقت دوسرے شخص کی کھیتی چرلی اور اسے روند ڈالا۔ مقدمہ حضرت داؤد علیہ السلام کی خدمت میں پہنچا۔ کھیتی کے نقصان کا اندازہ بکریوں کی قیمت کے برابر تھا۔ انھوں نے بکریاں کھیت والے کو دئے جانے کا فیصلہ کیا۔ حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا کہ اس کے علاوہ ایک فیصلہ ہے جس میں دونوں فریق کی رعایت ہے۔ حضرت داؤد علیہ السلام کے دریافت فرمانے پر انھوں نے بتایا کہ بکریاں کھیتی کے مالک دیدی جائیں کہ وہ ان کے دودھ سے فائدہ اٹھاتا رہے اور کھیت بکریوں کے مالک کو دیدیا جائے کہ اس کی خدمت کرے۔ یہاں تک کہ جب کھیتی اپنی سابقہ حالت پر آجائے تو کھیت اس کے مالک کو دیدیا جائے اور بکریاں ان کے مالک کے حوالے کردی جائیں حضرت داؤد علیہ السلام نے یہ فیصلہ پسند فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے مذکورہ آیت میں حضرت سلیمان علیہ السلام کو فیصلہ کی سمجھ دینے کا خاص طور سے ذکر کیا۔ کلام کے اس اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام سے اس مسئلہ میں اجتہادی خطا ہوئی۔ وہ صحیح فیصلہ نہیں سمجھ پائے۔

ورسل البشر افضل من رسل الملائکۃ ورسل الملائکۃ افضل من عامۃ البشر، وعامۃ البشر افضل من عامۃ الملائکۃ، اما تفضیل رسل الملائکۃ علی عامۃ البشر فبالاجماع بل بالضرورۃ واما تفضیل رسل البشر علی رسل الملائکۃ وعامۃ البشر علی عامۃ الملائکۃ فبوجوہ الاول ان اللہ تعالیٰ امر الملائکۃ بالسجود لآدم علیہ السلام علی وجہ التعظیم والتکریم بدلیل قولہ تعالیٰ حکایۃ عن ابلیس أرأیتک ھذا الذی کرمت علیّ وانا خیر منہ خلقتنی من نار وخلقتہ من طین۔ ومقتضی الحکمۃ الامر للادنی بالسجود للاعلیٰ دون العکس۔ الثانی ان کل واحد من اھل اللسان یفہم من قولہ تعالیٰ وعلم آدم الاسماء

كلها - الآية - ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العلمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذالك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة، فبقي معمولا به فيما عدا ذالك، ولا خفاء في ان هذه المسألة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية - الرابع ان الانسان قد يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات، ولا شك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص - فيكون افضل -

ترجمہ اور انسان رسول فرشتہ رسولوں سے اور فرشتہ رسول عام انسانوں سے اور عام انسان عام فرشتوں سے افضل ہیں۔ بہر حال فرشتہ رسولوں کو عام انسانوں سے افضل قرار دینا تو یہ اجماع سے بلکہ ضرورت (دینی) سے ثابت ہے۔ رہا انسان رسولوں کا فرشتہ رسولوں سے اور عام انسانوں کا عام فرشتوں سے افضل ہونا تو چند وجہ سے ہے۔ اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو آدم کے سامنے تعظیمی سجدہ کرنے کا حکم دیا۔ ابلیس سے بطور حکایت کے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے "أرأيتك هذا الذى كرمت على خلقتنى من نار وخلقته من طين" (ترجمہ بھلا بتائیے کیا یہی وہ شخص ہے جس کو آپ نے مجھ پر فضیلت اور برتری دی ہے، حالانکہ آپ نے مجھ کو آگ سے پیدا کیا ہے۔ (جس کی فطرت میں بلندی ہے) اور اس کو مٹی سے پیدا کیا ہے (جس کی فطرت میں پستی ہے اس لئے میں اعلیٰ اور وہ ادنیٰ ہے) اور حکمت کا تقاضہ اعلیٰ کے سامنے ادنیٰ کو سجدہ کرنے کا حکم دینا ہے نہ کہ اس کے برعکس، دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد وعلم آدم الاسماء كلها سے اہل لسان میں سے ہر ایک یہی سمجھے گا کہ مقصود اس (تعلیم اسماء) سے ملائکہ پر آدم کو فضیلت دینا اور ان کے علم کی زیادتی اور مستحق تعظیم و تکریم ہونے کو بیان کرنا ہے تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمانا ہے کہ اللہ نے آدم، نوح، آل ابراہیم اور آل عمران کو تمام عالم پر فضیلت اور بزرگی عطا فرمائی ہے۔ اور ملائکہ بھی عالم میں سے ہیں اور فرشتہ رسولوں سے عام انسانوں کا افضل ہونا اس سے بالاجماع خاص کر لیا گیا ہے تو اس کے علاوہ میں آیت مذکورہ معمول بہ رہے گی۔ اور اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ یہ مسئلہ ظنی ہے۔ جس میں ظنی دلائل کو کافی سمجھا جاتا ہے۔ اور چوتھی دلیل یہ کہ انسان فضائل اور علمی و عملی کمالات حاصل کرتا ہے رکاوٹوں اور موانع کے باوجود۔ مثلاً شہوت، غضب اور کمالات

حاصل کرنے سے روکنے والی ضروری حاجتوں کا پیش آنا۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ رکاوٹوں اور موانع کے ساتھ عبادت اور حصول کمالات زیادہ مشکل اور دشوار ہے۔ تو یہ افضل ہوگا۔

تشریح قولہ: الثالث قولہ تعالیٰ ان اللّٰہ اصطفٰی۔ الآیۃ۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت آدم اور نوح وغیرہ کے جو انسان رسول ہیں تمام عالم سے جس میں فرشتہ رسول بھی داخل ہیں افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ معلوم ہوا کہ انسان رسول فرشتہ رسولوں سے افضل ہیں۔ نیز آیت میں آل ابراہیم اور آل عمران کو جن میں عام انسان بھی ہیں تمام عالم سے جس میں عام ملائکہ بھی داخل ہیں۔ افضل قرار دیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ عام انسان عام فرشتوں سے افضل ہیں مگر اس پر یہ شبہ وارد ہوتا ہے کہ جب آل ابراہیم اور آل عمران کے ضمن میں عامۃ البشر تمام عالم سے افضل ہوں گے تو عالم میں فرشتہ رسول بھی داخل ہیں۔ لہٰذا عامۃ البشر کا فرشتہ رسولوں سے بھی افضل ہونا لازم آئے گا۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول وقد خص من ذالک الخ سے اس شبہ کا یوں ازالہ کیا کہ جب فرشتہ رسولوں کا عامۃ البشر سے افضل ہونا اجماع سے ثابت ہے۔ تو عامۃ البشر کا فرشتہ رسول سے افضل ہونا خاص کر لیا جائیگا۔ لیکن پھر اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس صورت میں آیت عام مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہوگی جو مفید ظن ہے اور اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں بلکہ یقین درکار ہے۔ شارحؒ نے اس اشکال کا یہ جواب دیا کہ اعتقادی مسائل دو طرح کے ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جن میں یقین مطلوب ہے تو ان کے ثبوت کے لئے دلیلِ قطعی درکار ہے۔ دوسرے وہ مسائل جن میں ظن ہی مطلوب ہے جیسے یہی تفضیل کا مسئلہ ہے ایسے مسائل میں دلیلِ ظنی کافی سمجھی جاتی ہے۔

وَذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة، كاملة بالعقل، مبرّءة عن مبادى الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط، والجواب ان مبنى ذالك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية الثانى ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالىٰ علمه شديد القوى، وقوله تعالىٰ نزل به الروح الامين ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم، والجواب ان التعليم من الله تعالىٰ والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرد فى الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء، وما ذالك الا لتقدمهم فى الشرف والرتبة، والجواب ان ذالك لتقدمهم فى الوجود او لان وجودهم

اخفی فالایمان بھم اقوی وبالتقدیم اولیٰ الرابع قولہ تعالیٰ لن یستنکف المسیح ان یکون عبد اللہ ولا الملائکۃ المقربون فان اھل اللسان یفھمون من ذالک افضلیۃ الملائکۃ من عیسیٰ، اذ القیاس فی مثلہ الترقی من الادنیٰ الی الاعلیٰ، یقال لایستنکف من ھذا الامر الوزیر ولا السلطان، ولا یقال السلطان ولا الوزیر، ثم لا قائل بالفصل بین عیسیٰ وغیرہ من الانبیاء۔ والجواب ان النصاریٰ استعظموا المسیح بحیث یترفع من ان یکون عبدا من عباد اللہ تعالیٰ بل ینبغی ان یکون ابناللہ لانہ مجرد لا اَبَ لہ وَ کان یُبرئ الاکمہ والابرص ویحیی الموتیٰ بخلاف سائر عباد اللہ تعالیٰ من بنی آدم فرد علیہم بانہ لا یستنکف من ذالک المسیح ولا من ھو اعلیٰ منہ فی ھذا المعنیٰ وھم الملائکۃ الذین لا اب لھم ولا ام لھم، ویقدرون باذن اللہ تعالیٰ علیٰ افعال اقویٰ وَاعجب من ابراء الاکمہ والابرص واحیاء الموتیٰ فالترقی والعلو انما ھو فی امر التجرد واظھار الآثار القویۃ، لا فی مطلق الکمال والشرف، فلا دلالۃ علیٰ افضلیۃ الملائکۃ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

۱۳۶

ترجمہ مع التشریح اور معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ کا مذہب ملائکہ کے افضل ہونے کا ہے اور انھوں نے بچند وجوہ استدلال کیا ہے۔ اوّل یہ کہ ملائکہ ارواح مجردہ ہیں عقل میں کامل ہیں۔ شرور وآفات کے اسباب مثلاً شہوت اور غضب سے اور ہیولیٰ اور صورت کی ظلمتوں سے پاک ہیں۔ افعال عجیبہ پر قادر ہیں۔ ماضی اور مستقبل کے واقعات بغیر کسی غلطی کے جانتے ہیں اور جواب یہ ہے کہ اس قول کی بنیاد فلسفی اصولوں پر ہے نہ کہ اسلامی اصولوں پر، دوسری دلیل یہ کہ انبیاء باوجود افضل البشر ہونے کے ملائکہ سے علم حاصل کرتے ہیں اور ان سے استفادہ کرتے ہیں۔ دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد علمہ شدید القوی۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد نزّل بہ الروح الامین ہے اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ متعلم سے معلم افضل ہوتا ہے اور جواب یہ ہے کہ تعلیم اللہ کی طرف سے ہے اور ملائکہ صرف مبلغ ہیں۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ کتاب اور سنت میں کثرت سے انبیاء کے ذکر پر ملائکہ کے ذکر کو مقدم کرنا وارد ہے۔ اور ایسا محض شرف ومرتبہ میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے اور جواب یہ ہے کہ ایسا وجود میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے یا اس لئے کہ ان کا وجود مخفی ہے تو ان پر ایمان لانا زیادہ قوی ہے۔ اور ان کی تقدیم اولیٰ ہے۔ چوتھی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد لن یستنکف المسیح۔ الآیۃ۔ ہے۔ ترجمہ یہ ہے کہ ہرگز نہیں انکار کریں گے اللہ کا بندہ ہونے سے مسیح اور نہ ملائکہ مقربین، اس لئے کہ اہل لسان

اس سے ملائکہ کا عیسیٰ علیہ السلام سے افضل ہونا سمجھتے ہیں. کیونکہ اس جیسے موقع پر قیاس کا تقاضہ ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنا ہے کہا جاتا ہے کہ اس کام سے نہیں انکار کرے گا وزیر اور نہ ہی سلطان. یہ نہیں کہا تا کہ سلطان اور نہ وزیر. پھر عیسیٰ اور دیگر انبیاء کے درمیان فرق کا کوئی قائل نہیں. لہٰذا دیگر انبیاء پر بھی ملائکہ کی فضیلت ثابت ہوگی۔)

اور جواب یہ ہے کہ نصاریٰ نے حضرت مسیح کو اتنا عظیم سمجھا کہ ان کے بقول وہ اللہ کا بندہ ہونے سے برتر ہیں بلکہ انھیں اللہ کا بیٹا ہونا چاہیئے. اس لئے کہ وہ مجرد تھے ان کا کوئی باپ نہ تھا اور وہ مادر زاد اندھوں کو اور برص کے مریض کو اچھا کر دیتے تھے اور مردوں کو جلاتے تھے برخلاف بنو آدم میں سے اللہ کے دیگر بندوں کے، تو ان کی یہ کہہ کر تردید کی کہ اس سے نہیں انکار کریں گے مسیح اور نہ وہ شخص جو اس صفت میں ان سے بھی بڑھ کر ہو اور وہ فرشتے ہیں. جن کے نہ باپ ہے نہ ماں، اور باذن الٰہی اس سے زیادہ قوی اور مادر زاد اندھوں اور برص کے مریضوں کو اچھا کرنے اور مردوں کو جلانے کے زیادہ عجیب افعال پر قدرت رکھتے ہیں تو ترقی صرف تجرد یعنی بغیر باپ کے پیدا ہونے اور افعال قویہ ظاہر کرنے میں ہے نہ کہ مطلوع کمال و شرف میں. لہٰذا ملائکہ کی افضلیت پر کوئی دلالت نہیں۔

قولہ: والجواب ان ذالک الخ حاصل یہ کہ ملائکہ کو پہلے ذکر کرنے کی علت شرف و فضیلت نہیں. جیسا کہ تمھارا دعویٰ ہے. بلکہ اس لئے ان کے ذکر کو مقدم کیا کہ وجود میں وہ مقدم ہیں. یا اس لئے کہ ایمان بالرسل ایمان بالملائکۃ پر موقوف ہے. کیونکہ ملائکہ ہی انبیاء کے پاس وحی لانیوالے اور اللہ تعالیٰ کے اوامر اور نواہی پہونچانے والے ہیں۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب

تمّت بالخیر

بیان الفوائد

فی

حل شرح العقائد

مکتبہ رحمانیہ

اقرأ سنٹر، غزنی سٹریٹ، اردو بازار، لاہور

فون: 042-7224228-7355743

MAKTABA-E-REHMANIA